

الحلقة الثانية
من مراجعات
في رسالة الخطابي : بيان إعجاز القروآن.
بقلم
محمود توفيق محمد سعد

(الاحتجاج بخفاء أسباب المدرك بالفطرة)

ويكشف لنا الخطابي عن أمر آخر عند أولئك الأخذيين بأن إعجاز القرآن في بلاغيته ، وعسر الكشف عن علة إعجازها بأنهم يحتجون بأنه "قَدْ يَخْفَى سَبَبُهُ عِنْدَ الْبَحْثِ وَيُظْهِرُ أَثَرُهُ فِي النَّفْسِ حَتَّى لَا يَلْتَبَسَ عَلَى ذَوِي الْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ بِهِ .
هذا الذي ذهب إليه المحتجون لعسر الإبانة عن العلة مما لا يُدْفَعُ حُضُورُهُ فِي كُلِّ قَلْبٍ ، فَلَيْسَ تَمَّ قَلْبٌ هُوَ الْمَهِيْمُنُ إِحَاطَةً وَعِرْفَانًا الْكَامِلُ اقْتِدَارًا عَلَى الْإِبَانَةِ عَلَى مَا أَحَاطَ بِهِ مِنَ الْمَعَانِي اللَّطِيفَةِ الطَّرِيفَةِ ، فَبِهَذَا مَقْتَضَى مِنْ مُقْتَضِيَّاتِ الْبَشَرِيَّةِ ، وَهُوَ لَا يُؤَسِّسُ سَبَبًا لِأَنْ يَقِفَ الْمَرْءُ عَاجِزًا مُسْتَسْلِمًا مُخَلِّدًا إِلَى هَذَا ، مُقِيمًا مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ أَعْتَادًا بِهَذَا عَنْ أَنْ يَجَاهِدَ لِيَبْلُغَ مَا اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا .
وإن كان عبد القاهر قد أكد وجوب الكشف عن العلة ، وجعل ذلك ذنب كل بلاغي .

[ينظر الدلائل ، ط: شاكر (ص: ١٠ ، فقرة ٨) (ص ٣٦ ف ٢٨) (ص ٣٧ ف ٢٩) (ص ٤١ ف ٣٣ ،) (ص : ٢٦٠ ، فقرة : ٣٠٢ ،) (ص ٢٩٢ فقرة : ٣٤٦)]

ومن الحجج التي اتخذها القائلون بأن إعجاز القرآن في بلاغيته ، قد يتعسر الكشف عن علته أنه « قَدْ تَوَجَّدَ لِبَعْضِ الْكَلَامِ عُذُوبَةٌ فِي السَّمْعِ ، وَهَشَاشَةٌ فِي النَّفْسِ لَا تَوَجَّدُ مِثْلَهَا لِغَيْرِهِ مِنْهُ وَالْكَلَامَانِ مَعًا فَصِيحَانِ ، ثُمَّ لَا يُوقَفُ لِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ عَلَى عِلَّةٍ » (بيان إعجاز القرآن ص ٢٤)

حجة وجيهة من وجه دون وجه ، فإن أريد بذلك العموم ، والاعتذار عن ترك المجاهدة في التبصر والتفتيش ، والتساؤل والمراجعة لأهل العلم ، فحجة مجروحة بل منقوضة مطروحة ، وإن أريد أن ذلك كائن في بعض دون بعض ، فلا منتوحة عن التسليم بذلك لما يجده كل في حال نفسه إزاء بعض ما يملأ صدره من جليل مزايا البيان الغلي .

المهم أن ما قال به أولئك المحتجون إنما هو إشارة إلى أثر الكلام في النفس ، ليس كلاماً في ما حقق لهذا الكلام هذه القدرة على ذلك التأثير ، فهو حديث في

البعد الوظيفي التأثيري ، وليس حديثاً في جهة التأثير وعَلَّتِه. فهم يُحيلون على الذوق ، والذوق يُدرك الأشياء ولا يصف ولا يُكشف عن الجهة والعلّة ولذا لا يكون ذلك من قبيل العلم الذي أهمُّ سِمَاتِه الموضوعية والاضطرادُ
وقد أكّد أبو يعقوب السكاكي (ت: ٦٢٦هـ) أن مدرك الإعجاز هو الذوق.
يقول: "واعلم أن شأن الإعجاز عجيب ، يدرك ، ولا يمكن وصفه ، كاستقامة الوزن ، يدرك ، ولا يمكن وصفها وكالملاحة، ومدرك الإعجاز عندي هو الذوق ليس إلا

وطريق اكتساب الذوق طول خدمة هذين العلمين، نعم للبلاغة وجوه ملتزمة ، ربما تيسرت إمطة اللثام عنها ؛ لتجلي عليك. أمّا نفس وجه الإعجاز فلا".
يقول السعد مبيّناً حقيقة الذوق: «هُوَ قُوَّةٌ تَرَاكِيَةٌ لَهَا اخْتِصَاصٌ بِإِدْرَاكِ لَطَائِقِ الْكَلَامِ وَوُجُوهِ مُحَاسِنِهِ الْخَفِيَّةِ فَإِنْ كَانَ حَاصِلاً بِحَسَبِ الْفِطْرَةِ ، فَذَٰكَ ، وَإِنْ أُريدَ اكْتِسَابُهُ ، فَلَا طَرِيقَ إِلَيْهِ سِوَى الْاِعْتِنَاءِ بِعِلْمِي الْمَعْنِي وَالْبَيَانِ وَطُولِ مِمَارَسَتِهِمَا وَالِاسْتِغْلَالِ بِهِمَا ، وَإِنْ جُمِعَ بَيْنَ الذُّوقِ الْفِطْرِيِّ وَطُولِ خِدْمَةِ الْعِلْمَيْنِ ، فَلَا غَايَةَ وَرَاءَهُ » (مفتاح العلوم . لأبي يعقوب السكاكي، ط (١) ١٣٥٦ - مصطفى الحلبي - القاهرة ص ١٩٦ وشرح المفتاح للسعد التفتازاني تحقيق عجاج عودة برغش . دار النقوى - دمشق (ط/١) عام ١٤٤٣هـ ج: ٣ ص ٤٩٣)

وهذا الذي ذكره الخطابي عن أولئك النفر من أهل العلم تراه قائماً في كلام لعصريّته الأمدّي والقاضي الجرجاني.

يقول الأمدّي: " ألا ترى أنّه قد يكون فرسان سليمين من كل عيب، موجود فيهما سائر علامات العنق والجودة والنجابة، ويكون أحدهما أفضل من الآخر بفرق لا يعلمه إلا أهل الخبرة والدربة الطويلة، وكذلك الجاريتان البارعتان في الجمال المتقاربتان في الوصف السليمتان من كل عيب، قد يفرق بينهما العالم بأمر الرقيق، حتّى يجعل بينهما في الثمن فضلاً كبيراً، فإذا قيل له وللنخاس: من أين فضلت أنت هذه الجارية على أختها ؟ ومن أين فضلت أنت هذا الفرس على صاحبه ؟ لم يقدر على عبارة توضح الفرق بينهما، وإنما يعرفه كل واحد بطبعه وكثرة تربته وطول ملاسته.

فكذلك الشعر قد يتقارب البيتان الجيدان النادران، فيعلم أهل العلم لصناعة الشعر أيهما أجود إن كان معناه واحداً وأيهما أجود في معناه إن كان معناه مختلفاً [الموازنة بين الطائيين : تح السيد صقر - ط: دار المعارف بمصر ج ١ ص ٤١٣]

وكمثله يذهب القاضي إلى أنه قد تكون صورتان حسيتان استوفت إحداها أوصاف الكمال، والأخرى من دونها في انتظام المحاسن وهي أحظى بالحلاوة، وأعلق بالنفس، " ثم لا تعلم وإن قايست واعتبرت ونظرت وفكرت لهذه المزية سبباً ولما خصت به مقتضياً ... كذلك الكلام ... تجد منه المحكم الوثيق ... قد هُذِبَ كل التهذيب ... ثم تجد لغزائك عنه نبوة ". (الوساطة بين المتبني وخصومه. تحقيق البجاوي ص ٤١٢)

وعبدُ القاهر يصرح حيناً إزاء بعض البيان أنه "هذا فنٌ عجيبُ الشأن، وله مكانٌ من الفخامة والنبل، وهو من سحر البيان الذي تقصرُ العبارةُ عن تأدية حقه. والمُعَوَّلُ فيه على مراجعة النفس واستقصاء التأمل (دلائل الإعجاز. ط: شاكر: ص : ١٨٣ (فقرة: ٢٠١))

ومن قبلها جميعاً راند القول في نقد الشعر ابن سلام الجمحي في كتابه «طبقات فحول الشعراء» قال: «وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات منها ما يتقفه العين ومنها ما يتقفه الأذن ومنها ما يتقفه اليد ومنها ما يتقفه اللسان

من ذلك اللؤلؤ والياقوت لا تعرفه بصفة ولا وزن دون المعاينة ممن يبصره المدارس لتعدي علي العلم به فكذلك الشعر يعلمه أهل العلم به قال مُحَمَّد قَالَ خَلاد بن يزيد الباهلي لخلف بن حَيَّان أَبِي مُحَرَّر - وَكَانَ خَلاد حسنَ العلم بالشعر يرويهِ ويقولهُ - بأي شيء تردّ هذه الأشعار التي تروى ؟ قَالَ لَهُ هَلْ فِيهَا مَا تَعْلَمُ أَنَّتَ أَنَّهُ مَصْنُوعٌ لَا خَيْرَ فِيهِ ؟ قَالَ :نَعَمْ . قَالَ أَفَتَعْلَمُ فِي النَّاسِ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ بِالشَّعْرِ مِنْكَ ؟ قَالَ :نَعَمْ . قَالَ فَلَا تَنْكَرُ أَنْ يَعْلَمُوا مِنْ ذَلِكَ أَكْثَرَ مِمَّا تَعْلَمُهُ أَنَّتَ

وَقَالَ قَائِلٌ لْخَلْفِ: إِذَا سَمِعْتَ أَنَا بِالشَّعْرِ أَسْتَحْسِنُهُ فَمَا أَبَالِي مَا قُلْتَ أَنْتَ فِيهِ وَأَصْحَابِكَ . قَالَ إِذَا أَخَذْتَ دَرَاهِمًا فَاسْتَحْسِنْتَهُ فَقَالَ لَكَ الصَّرَافُ إِنَّهُ رَدَى فَهَلْ يَنْفَعُكَ اسْتِحْسَانُكَ إِيَّاهُ» (طبقات فحول الشعراء. تأليف أبي عبد الله : محمد بن سلام بن عبيد الله الجمحي ولاء(ت: ٢٣٢هـ) تحقيق: أبي فهر: محمود محمد شاكر، نشر: دار المدني - جدة .ج: ١ ص: ٥-٧ (بتصرف يسير))

الذي هو أبين عندي أن معالم الحسن في البيان درجات منها ما يبلغ شأنًا لا تكاد الألسنة تقدر على الإفصاح عن سببه؛ لعلو قدره وسمو شرفه، فهو مما يتبينه القلب ولا يجدُّ اللسان قدرة على الإيضاح عن تلك الدرجة من الحسن والجمال، أما ما دون ذلك فإنها غير مستعصية على التعليل والتبيين معاً. وأنت إذا ما كشفت أسباب كثير من درجات الحسن، وبقيت منه درجة لشرفها وسموها لا يطاق الإفصاح عنها، فليس ذلك من التذوق الانطباعي في شيء. وعبدُ القاهر من بعدهم يشيرُ إلى "أنه ليس إذا لم تمكن معرفة الكلّ، وجب ترك النظر في الكلّ. وأن تعرف العلة والسبب فيما يمكنك معرفة ذلك فيه وإن قلّ فتجعلهُ شاهداً فيما لم تعرف، أخرى من أن تُسدّ باب المعرفة على نفسك، وتأخذها عن الفهم والتفهّم، وتعوّدها الكسل والهويناء." (الدلائل: ص ٢٩٢، ٣٤٦)

(خطر الإخلال إلى القول بعسر اكتساب أسباب التميز)

والخطأبي يرى ما ذهب إليه أولئك من القول بعسر اكتشاف العلة "لا يقنع في مثل هذا العلم ولا يشفى من داء الجهل به، وإنما هو إشكالٌ أحيل به على إيهام . (بيان إعجاز القرآن ص ٢٤- ٢٥)

علمُ البلاغة عند الخطابي عموده استكشافُ الظواهر والخصائص، ومزاياها وبيان أسباب الحسن ووضع اليد عليها، وإلا كان القول بغير هذا من قبيل الإحالة على مبهم .

وهذا النهج يحملُ العقلَ البلاغي على الموضوعية في النظر، وأن يضع اليد على الشيء، هذه الموضوعية تعصمُ العقلَ البلاغي من عادية الإسقاط

وهذا ما يُعدُّ أصلاً لما قاله عبدُ القاهر من بعد : « لا يكفي في علم "الفصاحة" أن تُنصَّب لها قياساً ما، وأن تُصِفها وصفاً مُجَمَّلاً، وتَقول فيها قولاً مُرْسَلاً، بل لا تكون من معرفتها في شيءٍ حتى تُفصِّل القول وتُحصِّل، وتضع اليد على الخصائص التي تُعرِّض في نظم الكلام وتُعْدها واحدةً واحدة، وتُسمِّيها شيئاً شيئاً، وتكون معرفتك معرفة الصنِّع الحائق الذي يعلم علم كلِّ خيط من الإبريسم الذي في الذبياج، وكلُّ قطعة من القطع المنجورة في الباب المقطَّع، وكلُّ أجره من الأجر الذي في البناء البديع. » (الدلائل ص ٣٧ فقرة: ٢٩)

هذا النص من عبد القاهر يؤسِّس لأصول النظر في التفكير البلاغي ، وهو قَمْنُ بأن يقوم في صدر كلِّ طالب العلم ببلاغة العربي .

(١) تُفصِّل القول وتُحصِّل

(٢) وتضع اليد على الخصائص التي تُعرِّض في نظم الكلام

(٣) وتُعْدها واحدةً واحدة

(٤) وتُسمِّيها شيئاً شيئاً

(٥) وتكون معرفتك معرفة الصنِّع الحائق

هذه الخمسة هي عمد صنعة البلاغي في قراءة البيان البليغ قراءة احترافية عبادية ، لن تكون بلاغياً إلا إن كنت مليكاً لها جميعاً حاضرة في صنعتك . أو لا تسمعه كيف ينفي عن لا يملكها أو يملكها ولا يستثمرها أن يكون من معرفة البلاغة القائمة في البيان البليغ في شيء .

فبدون الاستقراء والموضوعية والتفصيل ثم التحصيل وتعيين الأشياء وأسبابها وخصائصها ومزاياها وحسن الإبانة عنها لا تكون من الفصاحة في شيء ، أرايت كم هي تكاليف لا يطاق حملها إلا بصديق القصد وتمام الآلة ، وإتقان العمل والمصابرة ، وترك استعجال الثمرة . ؟

ويقول أيضاً في موضع آخر توكيداً وتلطيفاً لهذه الفرائض : ويقول في موضع آخر: « واعلم أنك لا تنفي الغلَّة ولا تنتهي إلى تلج اليقين، حتى تتجاوز حدَّ العلم بالشيء مجملاً، إلى العلم به مفصلاً، وحتى لا يُقنعك إلا النظر في زواياه، والتغلُّل في مكانه، وحتى تكون كمَّن تتبَّع الماء حتى عرَف منبَعه، وانتهى في

البحث عن جوهر العود الذي يُصنَّع فيه إلى أن يعرف مُنبته، ومجرى عُروق الشجر، الذي هو منه، وأنا لنراهم يقيسون الكلام في معنى المعارضة على الأعمال الصناعية، كنسج الديباج وصوغ الشنْف والسوار وأنواع ما يُصاغ، وكل ما هو صنعة وعمل يد، بعد أن يبلغ مبلغاً يقع التفاضل فيه، ثم يعظم حتى يزيد فيه الصانع على الصانع زيادة يكون له بها صيت، ويدخل في حد ما يعجز عنه الأكثرون.» (دلائل الإعجاز ص: ٢٦٠ فقرة ٣٠٢)

وهو يستوجب أن يكون للبلاغي اقتدار على أن يعرب عن علل الحسن والقبح، وأن تكون عبارته موضوعية، واضحة، وإذا لم يأت له أن يحيط بكل علة، فالعجز عن الكل، لا يسوغ ترك الكل.

يقول - رضي الله عنه - : « وجملته ما أردت أن أبينه لك: أنه لا بد لكل كلام تستحسنه، ولفظ تستجده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل، وعلى صحة ما أذعينا من ذلك دليل » (دلائل الإعجاز ص: ٤١ فقرة ٣٣)

ويقول: « واعلم أنه ليس إذا لم تمكن معرفة الكل، وجب ترك النظر في الكل. وأن تعرف العلة والسبب فيما يمكنك معرفة ذلك فيه وإن قل فتجعله شاهداً فيما لم تعرف، أخرى من أن تسد باب المعرفة على نفسك، وتأخذها عن الفهم والتفهم، وتعودها الكسل والهويناء. قال الجاحظ: « وكلام كثير قد جرى على ألسنة الناس، وله مضرّة شديدة وثمرّة مرّة. فمن أضّر ذلك قولهم: « لم يدع الأول للأخير شيئاً »، قال: فلو أن علماء كل عصر مذخرت هذه الكلمة في أسماعهم، تركوا الاستنباط لما لم ينته إليهم عن قبلهم، لرأيت العلم مختلاً.

واعلم أن العلم إنما هو معدن، فكما أنه لا يمنعك أن ترى الوف وفّر قد أخرجت من معدن تير، أن تطلب فيه، وأن تأخذ ما تجد ولو كثر ثومة، كذلك، ينبغي أن يكون رأيك في طلب العلم. " ومن الله تعالى نسال التوفيق. » (دلائل الإعجاز ص:

٢٩٢ فقرة (٣٤٦))

تلك كما ترى فرائض يجب على البلاغي أن يقوم بها على كمالها، وهو لا سبيل إلى أن يؤديها إلا إذا كان له من الذوق ما يهديه إلى موضع الحسن أو القبح أولاً

من قبل أن يسعى إلى التاويل والتعليل ، ولذا نجد الإمام عبد القاهر يلج على
فريضة أن يكون البلاغي وكل من يتلقى البيان البليغ ذا ذوق صحيح

(المعرفة الفطرية بالفروق المنهجية في صنعة البيان)

ويعرض الخطابي لما تنوّل من وعي الشعراء مناهج الإبانة عند بعضهم
واستكشاف خصوصية التصور والتصوير ، على نحو ما يروى بشأن ما نحله
جريب ذو الرمة ، فلما سمع الفرزدق به أدرك أنه من بحر جريب ، لا بحر ذي
الرمة .

"ذكرت الرواة أن جريباً مرّ بذى الرمة ، وقد عمل قصيدته التي أولها :

نبت عيناك عن طلل بحزوى * غفته الريح، وإمتنح القطارا

فقال ألا أنجئك بأبيات تزيد فيها ، فقال نعم . فقال :

يعدّ الناسيون إلى تميم * بيوث العزّ أربعة كبارا

يعدّون الرباب لهم وعمراً * وسعداً ثم حنظلة الخيارا

ويهلك بينها المرئي لغوا * كما ألغيت في الذية الحوارا

فوضعها ذو الرمة في قصيدته ثم مرّ به الفرزدق فسأله عما أحدث من الشعر
فأنشده القصيدة فلما بلغ هذه الأبيات قال : ليس هذا من بحرك مضيفها أشد
لحيين منك .

قال : فاستدركها بطبعه، وفطن لها بلطف ذهنه. (بيان إعجاز القرآن : ٢٥-٢٦)
الفرزدق أبصر بطبعه ودرسته وخبرته فارق ما بين منهاج الصنعة الشعرية عند
جريب، وعند ذي الرمة ، ولكنه لم يبين له مناط المفارقة ومعالمها فيما جاء من
إرفاده ذو الرمة . ولو أنه وضع يده على ذلك وعدّها واحدة واحدة وسماها شيئاً
فشيئاً ، لكان ذلك أنجع وأنفع.

ومثل صنيع الفرزدق لا يكفي في مدارس البيان البليغ ، ولا سيما بيان الوحي :
قرآنا وسنة ، لأنه لا يجدي سوى تقرير الإيمان ببلاغة القرآن، ولن يجدي البتة
العرفان الكاشف لبعض معالم الإعجاز البلاغي فضلا عن ملامحه ، لأنه نص
الفرزدق مصمت لا يفصل ولا يضع اليد على الخصائص، ولا يعدّها واحدة

واحدة، فهو من قبيل «المعرفة» وليس من قبيل «العلم» فالمعرفة كالمادة الخاتم التي يصوغها ويُشكّلها العلم.

العرفانُ المؤسّس على الاستقراء والموضوعيّة والتفصيل والتحصيل ووضع اليد على الخصائص واستنباط المزايا هو الذي يتصاعدُ بصاحبه من معاينة اليقين ، فيكون صاحبه في مقام الشهود للحقائق ، فينتقل من طور الإيمان بالغيب (علم اليقين) إلى مشاهدة الحقّ عياناً (عين اليقين) وذلك فردوس المعرفة عند أهل القرآن.

(البحث عن باطن العلة)

الرّاعبون عن الإحالة إلى الإدراك الطّبعي ، يتجاوزون مرحلة الرّضا " من المعرفة بظاهر السّمة دون البحث عن باطن العلة ولم يقنع في الأمور بأوائل البرهان حتّى يستشهد لها دلائل الامتحان " (بيان إعجاز القرآن.ص: ٢٥)

أهل العلم لا يكتفون بظواهر الأمور ، وإنما هم نافذون إلى ما في باطنها، لا يقولون كما تقول الفقهاء لنا الظاهر دون السرائر ، بل هم يجهرّون بأنّ العامّة لها الظواهر وأهل العلم لهم السرائر في عالم البيان .

ومن ثمّ لا يقنع العالم بأول البرهان وظاهره، فلعلّ في آخره وباطنه ما يقدّحه ، بل هو عامدٌ إلى امتحان البرهان وسير غوره ، فان استقام أقيم برهانا قاهراً باهراً، وإلاّ نحى جانباً. كذلك شأنُ أهل العلم عامّة ، وأهل العلم بالبيان خاصّة. وفي هذا هداية لطلاب العلم وأهله بأصول النّظر، ومنهجية الاستدلال ، وهذا رأس في القيمة العلميّة لرسالة الخطابي تفارقُ به كثيرًا غيرها ممّا كُتب في باب الإعجاز .

وهنا يلتفتنا إلى ما يكون من أهل العلم الرّغبين عن ظاهِر السّمة القاصدين إلى باطن العلة ، يوقن ذلك العالم بأنّ « الَّذِي يُوجد لهذا الكلام من العذوبة في حسن السامع ، والهشاشة في نفسه ، وما يتحلّى به من الرّونق والبهجة التي يباين

بها سائر الكلام (١) حتى يكون له هذا الصنيع في القلوب والتأثير في النفوس ،
فقطّلع من أجله اللسان على أنه كلام لا يسبّهُه كلام ، وتخصّر الأقوال عن
معارضته ، وتنقطع به الأطماع عنها أمر لا بدّ له من سبب وجوده يجب له
هذا الحكم ويخصّوله يستحقّ هذا الوصف » (بيان إعجاز القرآن ص ٢٥)

هنا الإدراك الفطري إلى علم موضوعي، يضع اليد على الخصائص والمزايا ،
فيقطع السبيل على المعاند، مثلما يقيم المنائر على جنبات السبيل لمن أراد
استبصار الهدى .

الوقوف على باطن علّة الحسن فيما كان حسناً يغري به ، ويمكنه في النفس ،
فيجعل لهذا الحسن فيه أثراً، بل يقيم له عليه سلطاناً ، فيصرفه عما لا يسترضى،
إلى ما هو المسترضى.

ليست الغاية إدراك الحسن، وشعور النفس به، واستمتاعها بعطاياه ، وإن كان
هذا في نفسه جليلاً ، تسغني به الدهماء ، وهو مبدأ الأمر، وهو الذي يغريك بأن
تأخذ بيده، فتعلمه أسباب ما أدركه من الحسن والقبح، التي هي الغاية التي تنأخ
عندها عيس طلاب العلم وأهله وتحطّ عندها الرّحال.

فحقّ أن يكون إدراك الحسن ، وشعور النفس به واستمتاعها به مخادناً العرفان
بأسبابه ومداخله، ووقوف على باطن العلّة المستوجبتة .

وهذا الذي قاله الخطابي أخذ به أئمة فقه البيان العالي الإبداعي ، والبيان العليّ
المعجز. وإلا لتساوى كثير من الناس الذين صفت فطرهم ، وصفت طباعهم ،
ولم يكن لأهل العلم منهم فضل على غيرهم.

(١) الرونق : يقول ابن فارس في المعاني : "رونق" الزاء والواو والقاف أصلان، يدلّ أحدهما على تلمّع
شيء، والآخر على حسن وجمال....والأصل الآخر: يقولهم يراقني الشيء يروفتني، إذا أعجبني. وهؤلاء شهاب
روفة ومن الباب يروفت الشراب بصفتيه، وذلك حسنه. والرواق: البصفاة "فرونق الأسلوب صفاه وحسنه"
والبهجة: الباء والهاء والجيم أصل واحد، وهو المرور والتّضرّة، يقال ثلبت بهيج، أي نابض حسن. قال الله تعالى :
{وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ نَهِيجٍ} (سورة نوح / ٧)
والإبتهاج المرور من ذلك أيضاً. وكلّ الرونق صفة قائمة في الشيء من أثره البهجة القائمة في النفس. فالأول
يشير عظمه إلى الخصائص والأخر يشير إلى المزايا.

واستشعار الحسن واستلذاذه هبةً ربانية ، لا فضل للإنسان في ذلك يُنسب إليه ، وهذا مبدأ الأمر . من أكرم بتحصيله بات أهلاً لأن يعلم العرفان بأسباب الحسن والقبح في الأشياء ، أما من فقد ذلك ، فعبتُ أن تحاول تعليمه .

(البحث عن مناط العلة)

يبين الخطابي أن منطق العقل العلمي يحمل من أراد الوقوف على علة الحسن والفوق والتميز ، وقطع الطمع في المقاربة على أن يحدد مناط علة الحسن وسببه ، وهذا ما عمد إليه الخطابي .

يقول : « قد استقرينا أوصافه الخارجة عنه وأسبابه النابتة منه فلم نجد شيئاً منها يثبت على النظر أو يستقيم في القياس ويطرُد على المعايير فوجب أن يكون ذلك المعنى مطلوباً من ذاته ومستقضى من جهة نفسه » (إلا غير ذلك من ١٣)

في هذا تلميح لمنهج النظر في النص ، واستنباط ما هو مكنون فيه من الحسن وعلة وأسبابه ، وألا يُحال في تأسيس ذلك على أمر من خارجه ، فليست السياقات الخارجية ، والمصاحبات المقامية بالمؤسس للحسن أو لعلة وأسبابه ، وإن تكن هي حيناً عوناً على استبصار ذلك الحسن وعلة ، فرق بين ما يؤسس وما يُعين على استبصار ما أسس .

تأمل قوله : « قد استقرينا أوصافه الخارجة عنه وأسبابه النابتة منه » بذلك هذا على فريضة استقراء الظواهر ومناطاتها وأسبابها ، وهذا رأس في مقومات التفكير العلمي ، فالاستقراء التام متى أمكن هو فريضة لازمة لازمة ، والاكتفاء بقساست يبنى عليها أحكام إنما هو مؤد إلى التردّي في معرة الإعراض عما انتهى إليه النظر .

وتأمل قوله : « أوصافه الخارجة عنه وأسبابه النابتة منه » فهذا هادٍ إلى أنه نظر في السياق الخارجي للكلام الحسن من جهة ، وإلى أسباب الحسن النابتة منه ، فوجد بالامتحان والتبر أنه ليس شيء منها يثبت على النظر أو يستقيم في القياس ويطرُد على المعايير .

— الثبات على النظر

- الاستقامة في القياس

- الاطراد على المعايير

هذه الثلاثة هي العمدة في رسم الأمر بأنه علمي.

وهذا يبين لنا أن اتخاذ السياق الخارجي للكلام ، وما يكتنفه هو العمدة في استبانة معالم حسنه وأسبابه وعقله أمر لا يرتضيه أهل العلم بالبيان ، فالمناهج السياقية لا تصلح عمدة في النظر ، بل لا يكاد يتجاوز أمرها العون الاسترشادي . والأصل الذي لا يحاد عنه عند أهل العلم بالبيان هو المنهج النصي المسترشد بما يُعين على حسن البصر من المنهج السياقي.

وفرق بين أن يكون مقام المنهج مقام العمدة الرئيس ، وأن يكون مقامه مقام الرذء المعين المرشد.

يقول الخطابي: «فوجب أن يكون ذلك المعنى مطلوباً من ذاته ومستقصى من جهة نفسه» تأمل قوله: "مطلوباً من ذاته" ، ومستقصى من جهة نفسه هو ذلك على أن مناط النظر هو النص وليس سياقه، من أحال على ما هو خارج عنه فما حدثك في البيان ، بل في أمر آخر متعلق به .

وفي هذا أيضاً نقض لمنهج القائلين بالصرفه ، لأنهم لم يطلبوا جهة الإعجاز من البيان نفسه بل من قائله، وكأن البيان نفسه خالٍ من أسباب إعجاز بلاغته ، وهذا فيه طعن في القرآن من جهة وفيه دلالة بيّنة على أن القائل به لم يحسن الفهم عن الله قوله - سبحانه وتعالى ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة: ٢) هذه الثلاث جمل: ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ ﴾ ، ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ ، ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ كل واحدة منها واصفة البيان نفسه ، وهي صفات كاشفة عن وجه إعجاز بلاغته.

الانكفاء على النص ، وفحصه من داخله ، واستنباط معالم الحسن وملاححه القائمة فيه مسترشدًا بسياقه الخارجي هو المنهج الأمثل في النظر البلاغي .

وهذا ما أخذ به عبد القاهر ، فصَدَحَ بقوله :

« لا بد لكل كلام تستحسنه ، ولفظ تستجده ، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة ، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل ، وعلى صحة ما أدعينا من ذلك دليل » (الدلائل ص: ٤١ ، (فقرة: ٣٣))

كذلك يبدو لك حضور أبي سليمان الخطابي في عقل عبد القاهر ولسانه وكان من لقائه عبد القاهر أنه وهو يستمد من سلفه ما هو الحق في رؤيته العلمية يجري فيه من ذوب عقله وذوقه، ويصوغه على نحو لا يتيسر لكثير الشعور أن ذلك مسترّف من سلفه، فلم تكن شخصية من سبقه طاغية على شخصيته، وهذا ما يجب أن نتعلمه منه، وأن نستحضره، فلا يكون عملنا محصوراً في الاقتباس والاجترار. وهذه مهارة نحتاج إلى صبر ودربة، لتحمي قارك - وهذا حق له عليك - من الملل إذا ما شعر أنك تجتر مقالة أستاذه.

(بيان علّة الحسن والفوق والتميز والعصيان على المقاربة)

يسعى الخطابي إلى أن يقف بك على باب السبيل إلى مناط العلّة والسبب في الإعجاز - وأن يدلك على أن ذلك لا يكون خبطاً عشواء، ولا يأتي عفو الخاطر ، بل هو وليد مجاهدة ومصابرة ، وتفرس ومفاتيحة ومراجعة ، فانتهى به ذلك إلى أن الكلام البليغ الفاضل ذو أجناس تتفاوت درجاتها ومنزلها ، فهذه ثلاثة منازل :

- منزل البليغ الرّصين الجزل
- ومنزل الفصيح القريب السهل
- ومنزل الجائز الطلق الرسل .

هذه الثلاثة مناهج إبانة ، كل منها قد يقتضيه المقام وأحوال، فيكون هو البليغ في هذا المقام، لا غيره، فليس الرّصين الجزل بأعلى بلاغة دائماً من الجائز الطلق الرسل حين يكون ذلك الطلق الرسل هو المتقضى المستوجب .

الخطابي يبين أنها "أقسام الكلام الفاضل المحمود" ، فهذا الجائز الطلق الرسل قسم من أقسام الكلام الفاضل المحمود وليس بالخارج عنه ، يقول : « دلّ النظر وشاهد العبر على أن السبب له والعلّة فيه أن أجناس الكلام مختلفة ومراتبها في نمية التبيين متفاوتة ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية .

فمنها البليغ الرصين الجزل (١)

(١) الرصين : المحكم الثابت يقول ابن فارس:

"رصن (الراء والصاد والثون أصل واحد يدل على ثابت وإحكام، تقول بشيء رصين، أي شديد ثابت ... وحكى ناس بفلان رصين بحضرك، أي خفي، ويقال رصنت الشيء: اكتملت). مقاييس اللغة لابن فارس : كتاب الرواء

أما الجزل : الحطب اليابس والعتيف، وما عظم منه، واستعير لوصف غيره، فهو عضة جزل أي وفر عظيم، وراي جزل أي محكم جيد

وقد جاء فيما رواه مسلم من كتب الإيمان من صحيحه بمخذه عن عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « يا معشر النساء نصنعن وأكثرن الاستغفار فإني رأيتكن أكثر أهل النار ». وقالت امرأة منهن جزلة وما كنا يا رسول الله أكثر أهل النار؟

قال « تكثرن اللعن وتكثرون العشير ، وما رأيت من ناقصات عجب ودين أغلب لدي نبي منك ». قالت يا رسول الله وما نقصان العقب والنين ؟

قال « أما نقصان العقب فشهادة امرأتين تغفل شهادة رجل فهذا نقصان العقب وتمكث التلالي ما تصلى وتغفل في رمضان فهذا نقصان النين »

أي ذات رأي محكم جيد ، بدلالة سؤاليها النبي - صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم - والجزالة خلاف الركاقة . ولك أن تستشعر المعنى لكل من خلال القيم التصوتية لكل وما بينها من مفارقة، ولك أن تنظر فيما بين الرقة والرقة، فالجزل يقابله الركك والرقيق، وجهة المقابلة مختلفة: المقابلة بين "الجزل" و"الركك" مقابلة في القيمة ، والمقابلة بين "الجزل" و"الرقيق" مقابلة في النوع، فليس كل رقيق رككاً مطروخاً مستهجناً، وليس كل ركك رقيقاً. و"الركك" لا تحدث في سياق أبداً ، مما يدل على أن قبحها في ذاتها ، فهي مما قبح لذاته ، بيد "الرقة" تحدث في سياق نون سياق مما يدل على أن ذلك لا يرجع إليها بل إلى مقاسها، فهي مما يحمد لو يندم غيره .

ويقول العلق في قواعد الشعر: "جزلة اللفظ: فما لم يكن بالمغرب المستغرق البدوي، ولا المضاف للعالم، ولكن ما اشتد أسرته، وسهل لفظه، ونأى واستعصب على غير المتنبوعين مرامه، وتوهم إمكانية. ويقول ابن الأثير في المعنى السائر :

" الألفاظ تنقسم في الاستعمال إلى جزلة ورقيقة، ولكل منهما موضع بحسن استعماله فيه. فالجزل منها يستعمل في وصف مواقف الحروب، وفي قولوع التهديد والتخويف، وأشباه ذلك. وأما الرقيق منها فإنه يستعمل في وصف الأشواق، وذكر أيام البعاد، وفي استعجاب المودات، وملاينات الاستعطاف، وأشباه ذلك.

ولست أعني بالجزل من الألفاظ أن يكون وحشياً متوعزاً، عليه عنجبية ابتدأه، بل أعني بالجزل أن يكون متيناً على غروبته في الغمر، ولذاته في السمع، وكذلك لست أعني بالرقيق أن يكون رقيقاً مسفهاً ، وإنما هو اللطيف الرقيق لحائية الداعم للملمس " (المعنى السائر: تحقيق : شعوفي ومبانية - دار نهضة مصر - القاهرة - ج ١ ص ١٨٥ -

(١٨٦)

ومنها الفصحى القريب السهل (١)

ومنها الجائز المطلق الرسل (٢)

ويقول: "وبعد هذا فاعلم أن الألفاظ تجري من السمع مجرى الأشخاص من البصر.

فالألفاظ الجزلة تتخيل في السمع كأنها أشخاص عليها مهابة ووقار.

والألفاظ الرفيعة تتخيل كأنها أشخاص ذوي نمته ولبس أخلاق ونطافة مزاج.

ولهذا ترى ألفاظ أبي تمام كأنها رجل قد ركبوا خيولهم، واستلأوا سلاحهم، وتاهبوا للطراد، وترى ألفاظ البحتري

كأنها نساء حسنات عليهن غلائل مصبغات، وقد تحبين بالسنف الحني. وإذا أنصت نفرك فيما ذكرته ههنا وجنتني

ذلك على الطريق، وضربت لك أملاً منسوبة (السابق: ج ١ ص ١٩٥)

من بعده يقول هازم في المنهاج: "تتوزع: وبغوة التهذي إلى العبارات الحسنه بجمع في العبارات أن تكون مستعربة

جزلة ذات طلاوة. فلا استعذاب فيها بحسن المواد والتصنيف والانتلاف والاستعمال المتوسط

و. والطلاوة تكون باختلاف الكلام من حروف صغيلة وتشكل يقع في التأنيف ربما خفي سببه وقصرت العبارة عنه

والجزلة تكون بشدة التطالب بين كلمة وما يجاورها وبغفار أعمط الكلام في الاستعمال. وسائر ما يتعلق بالألفاظ

المفردة من الشروط المذكورة التي تفرّد الكلام بوجودها فيها أحسن أطراد (منهاج البلاغة وسراج الانبياء ص:

٢٢٥- ط: دار الغرب الإسلامي ١٩٨٦

(١) الفصحى ما استبان ووضح، ولذا قيل لانفشاء ظنمة التليل يشعاع اشمس صبح، وأفصح التليل ذهب لبوءه، ورغوته

وقيل كلام فصيح أي بان منطقة: يقول ابن فارس: "فصح: انقاء والصاد والحاء أصل بذئ على خلوص في شيء

ونقاء من الشوب، من ذلك: التسان الفصحى: التعليق والكلام الفصحى: العربي، والأصل الفصحى: التبن: بسكتت رغوته.

وأفصح الرجل: تكلم بالعربية، وفصح: جانت لغته حتى لا يلحن... وحكى: فصحى التبن فهو فصيح، إذا أخذت

عنه الرغوة، قال: "وتحت الرغوة التبن الفصحى. ويقولون: أفصح الصبح، إذا بدا ضوءه. قللوا: وكل واضح ففصح

" (مفاتيح اللغة - كتاب: الفاء)

والقريب يراد به الذي لا يحتاج إلى مزيد مراجعة لنترك ما فيه، فهو قريب المأخذ والتناول

والسهل الذي لا يكون فيه ما يعوق عن فهمه يقول ابن فارس:

(سهل) السين والهاء واللام أصل واحد يدل على لين.... والمثل: خلاف الحزن.

"وقال التيفاشي: السهولة أن يأتي الشاعر بألفاظ سهلة تتميز على ما سواها عند من نه أننى ذوق من أهل الأدب،

وهي تدل على رقة الحاشية، وحسن الطبع وسلامة الرؤية" (خزانة الأدب وغاية الأرب، لابن حجة الحموي

محقق: عصام شيفو. ط ٢٠٠٤م بيروت دار الهلال، ج ٢ ص ٤٧٨)

(٢) يقول ابن فارس: "طلق: الضاء واللام والقاف أصل صحيح مطرد واحد، وهو يدل على التخفيف والإرسال.

"رسل: الراء والسين واللام أصل واحد مطرد متقاسم، يدل على "التبعات والاستداد. قلل رسل: السير السهل، ونافذة

رسله: لا تكلفك سيقاً. ونافذة رسله أيضاً: لينة المفاصل. وشغل رسله، إذا كان مستربلاً.

، وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود : ذون النوع الهجين المذموم الذي لا يوجد في القرآن شيء منه التبتة» (بيان إعجاز القرآن ص: ٢٦)

تأكيد الخطابي أن هذه الأجناس الثلاثة قائمة في الكلام الفاضل المحمود يهدي إلى أنها أجناس نوعية ، فالتغاير تغاير نوعي منظور فيه إلى ذات الأجناس لا إلى مقامات استعمالها ، فليس واحد منها دائماً هو الأعلى والآخر هو الأدنى ، بل مرادُ العلو والتُنُو القيمي إلى اقتضاء المقام ومطابقة البيان ذلك الاقتضاء . فالقيمة أمرٌ مرتبطٌ بالاستعمال ، وليس مرتبطاً بالمُسْتَعْمَل (بالفتح) .

وقول الخطابي : "مراتبها في نسبة التبيين متفاوتة ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية ."

يفهم على أنها متباينة في تكاليف تحقيقها على وفق مقتضى الحال في بيان البشر ، فليس يخفى أنه إذا ما استوجب الحال أن يكون البيان جانزاً سهلاً رسلاً ، فإن تكاليفه في بيان البشر أيسر من تكاليف البيان الرصين الجزل إذا اقتضاه الحال . هذا ما يمكن أن نفهم عليه قوله : "و درجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية" ففي الكلام مقدر : ودرجاتها في مقتضيات (بالفتح) تحقيق البلاغة

فليست مقتضيات تحقيق بلاغة الأسلوب الرصين والجزل كمثلها مقتضيات تحقيق بلاغة القريب السهل، وإن كان كل في سياقه ومقامه بليغاً . فالقسم الأول أعلى طبقات الكلام وأرفعها، وهو ليس بعلو بلاغة عماها مطابقة الكلام مقتضى الحال، بل هو علو في متطلبات المطابقة . والقسم الثاني أوسطه وأقصده ، أي أوسط في متطلبات المطابقة

ووصف الكلام بهذا ليس بمنحصر في طريقة نطقه وأدائه، بل ذلك يشمل حال خروجه من نفس قلته، فهو غير متكلف ، ولا منعزل له، فهو يجري من النفس حريز النفس، لا تكاد تتعمل له أو تتحمل شيئاً فكأنها وهي تتكلم به تنفرد .

وهذا يجعل صاحبه لا يكاد يعتربه رهق من استرساله فيه، ولا تعري سامعه إثارة من ملل ؛ لأنه لا يتكلف جهده لتلقيه ، ولذا يعنه الخطابي بأنه الأدنى والأقرب ، والدنو هنا ليس نوعاً ملئياً بل هو دنو المأخذ ودنو التقفي ، وهو قرب مأخذ وتلقيه . وهذا لا يلزمه أن يكون رديفاً أو فصلاً مغسولاً من الحسن، بل يلزمه أن صاحبه قد علا على معانيه، وعلا على بيانه فكان من تحت إمرة يجري مع هواه ومراده . وهو مثل كلام المصوبين .

والقسم الثالث أدناه وأقربه، أي أدنى في متطلبات المطابقة، وأقربها تناولاً وحضوراً

فكل طبقة من هذه الثلاث حين يقضيها المقام والحال هي البلاغة، وغيرها ليس بشيء، فالاعتداد ليس بجنس الكلام، بل بمدى مطابقته لمقتضى الحال. والأمر كان بعض البيان القرآني أعلى من بعض، فثم كلام جزل رصين، وثم كلام رسل طليق، وهو في كل بليغ في موضعه، لا يصلح الآخر موضعه.

الجزالة التي تراها في "آية الكرسي"، لا تصلح أن تكون في سورة "الضحى"، والجزالة التي في سورة "المسد" لا تصلح أن تكون في سورة "الشرح"، ولا يقال إن البيان في "آية الكرسي" وسورة "المسد" أعلى منها في سورة "الضحى" و"الشرح".

كل في بابيه علي لا يصلح مكانه غيره، وسيلتك بيان الخطابي ذلك مما يؤكد الفهم الذي ذهب إليه. وإذا ما جرينا على هذا الفهم كان لنا أن نذهب إلى أن الخطابي لا يقول بتفاوت بلاغة القرآن.

وإذا ما كان الخطابي يؤكد أن هذه الأجناس الثلاثة إنما هي قائمة في الكلام الفاضل المحمود، فإنه ليؤكد - أيضاً - أن وجود هذه الأجناس الثلاثة الفاضلة المحمودة في القرآن وجود تمازج لا وجود تفرد، فكلام البشر منه ما هو من الأول، ومنه ما هو من الثاني، ومنه ما هو من الثالث، ولكنك لن تجد في كلام البشر كلاماً قيل في موضوع واحد وسياق واحد وجرى إلى غاية واحدة قد جمع بين هذه الثلاثة.

فالمزية التي في البيان القرآني على سائر البلاغات ليست في أن فيه الجزل، وأن فيه الرسل، بل المزية أنه يمزج بين هذه الأجناس الثلاثة المتفاوتة المتعارضة في كلام واحد اقتضاه حال واحد وجرى في سياق واحد إلى غاية واحدة، ثم لا ترى نبوة، ولا تفلوفاً، ولا تستشعر النفس طفرة في أجناس الكلام، ذلك أنها لا تأتي متوالية متعاقبة، بل تأتي متمازجة، فلا يبقى الجزل على حاله قبل، ولا يبقى الرسل على حاله قبل، بل يصير كل بمتزاجه مع الآخر شيئاً آخر، فلا هو بالجزل الصرّف، لا هو بالرسل الصرّف.

وتلك هي المعضلة التي لا سبيل للبشر اجتيازها.
يقول الخطابي: « فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصنة ،
وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة ، فاننظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط
من الكلام يجمع صفتي الفخامة والغنوبة، وهما على الإنفراد في نوعيهما
كالمتضادين؛ لأن الغنوبة نتاج السهولة، والجزالة والمتانة في الكلام تعالجان
نوعا من الوعورة» (بيان إعجاز القرآن ص ٢٦)

قول الخطابي « صفتي الفخامة ، والغنوبة » ناظرٌ إلى أثر الكلام في نفس السامع
، وهذا الأثر هو نظير الأثر القائم في نفس المتكلم بالكلام الجزل ، والكلام الطلق
 . فالفخامة ليست صفةً للكلام من حيث هو ، بل هو وصف لأثر الكلام .
أما الجزالة فوصفٌ للكلام ، وهو أيضا لا يتحقق له إلا وفق ما هو قائم في نفس
المتكلم ، وكذلك الطلاقة...

المهم أن هذا الذي جاء به الخطابي على المستوى النظري وجية لا يرد ، ولكن
أين هو في واقع البيان القرآني . لم يشأ الخطابي أن يقيم لنا نصا من البيان
القرآني امتزجت فيه هذه الأجناس الثلاثة ، فصارت بتمازجها شيئا آخر ، وقامت
في كلام واحد اقتضاه حال في سياق إلى غاية . لو أنه فعل لأخذ بأيدينا إلى عين
اليقين ، ولكنه أبى إلا أن يجعلنا في مقام علم اليقين ، وكأنه يُغرينا بأن نسعى
نحن إلى أن نرحل من علم اليقين إلى عين اليقين ، فتحوز ذلك الشرف بأنفسنا لا
أن يزجى إلينا من غيرنا.

الخطابي يؤكد أن "إجماع الأمرين في نظمه مع نبؤ كل واحد منهما على الآخر
فضيلةٌ خص بها القرآن "

والقول بأن القرآن خص بها لا يمكن أن يقال من عالم إلا إذا كان هذا قد قام دليله
في نفسه وعقله قبلما يحمله على ألا يخشى مغبة أن يقفو ما ليس له به علم ،
وإلا كان مرتكباً ما لا يرضاه الله - سبحانه وتعالى - ، فقد نهى أن يقفو المرء ما
ليس له به علم ، وأهل العلم أحق الناس بطاعة هذا النهي القرآني.

والخطابي يبين لنا عن أن هذا الفضيلة القائمة من هذا المزج بين هذه الوصاف إنما "يسرها الله بلطف قدرته من أمره ؛ ليكون آية بينة لنبهه، ودلالة له على صحة ما دعا إليه من أمر دينه" (بيان إعجاز القرآن ص ٢٦)

وهذه من الخطابي كالأعذار للبشر عن عجزهم، وكان فيه ضرباً من الصرفة بمفهومها عند الجاحظ أي صرفهم بما أقامه فيه من عظيم الإبانة التي ليس في طوق البشر وطبعهم أن يقوموا لها فضلاً عن أن يقوموا بها ، فهم لا يملكون شيئاً من لطيف قدرته حتى يتأتى لهم أن يقولوا كمثل ما قال .

وكان في هذا إشارة إلى أن مرجع الأمر ومعدنه إلى أن المتكلم بالقرآن هو الله - سبحانه وتعالى - ولما لم يكن أحد غيره هو الله تعالى كان لزاماً ألا يكون غيره يمكنه أن يأتي بشيء مثل القرآن. أمّا بلاغته فليست هي مصدر إعجازه بل هي مجلّى ومشهد سرّ إعجازه ، ومصدر سرّ إعجازه أنه كلمة الله تعالى التي أراد به أن يعجز خلّاقه ليكون ذلك آية على صدق من أرسله للناس كافة بشيراً ونذيراً - صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلّم

تبيين لك مما مضى أن الخطابي يرجع الأمر إلى ما يراه الفؤاد الرشيد السميع البصير من امتزاج صفات هي في بيان البشر متقابلة ، لا تلقي في محل، وأن القرآن هو الذي ألف المختلفات ومزجها

وتأليف المختلفات هو من خصائص الألوهية سواء فيما كان من عالم الأمر كالقرآن أو من عالم الخلق. والله - سبحانه وتعالى يقول لعبده ورسوله سيدنا محمد - صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلّم - : «لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» [الأنفال: ٦٣]

هذا التمازج بين المتقابلات هو مناط التميز بين بيان إلهي عليّ معجز، وبيان بشريّ عال مدهش . والخطابي لم يبسط بيانه الواضع اليد لهذه الحقيقة في البيان القرآني، ولو أنه فعل لكان فضلاً على فضل ، كآتي به يرى أنه من الحضور والوضوح في آيات الذكر الحكيم

وهذا المانز بين بيانيين : بيان القرآن المعجز، وبيان الإنسان البديع المدهش ليس خلاصاً بصورة المعنى، بل معدنه المعنى، والصورة مشهده ومجلاه.

وأية سورة الأنفال السابقة يتجلى لك ذلك في معناها وصورته ، فأنت ترى الجزالة والرصانة في جلال الألوهية وسلطانها وترى العذوبة في جمال الربوبية ورافتها ، هما متمازجان ، وهذا شأن المعنى وصورته في القرآن الكريم ، يجتمعان ، وقد يتفاوتان ظهوراً لا حضوراً. والبحث عن مستويات تجلي الجزالة والعذوبة ... وخفائهما في آيات الذكر الحكيم من الأعمال الجليلة البلاغة الدقيقة .

عوامل عجز الخلاق عن الإتيان بسورة من مثله .

والخطابي يبين عن العوامل التي حقت عجز الخلاق عن الإتيان بمثله ، وهي عوامل قائمة في نواتهم ، وليست بالخارجة عنهم ، ولا سبيل لهم إلى الانفصال عنها ، هي ملازمة لهم ملازمة المخلوقة لهم ، فهم ماداموا خلقاً ، فليس لهم أن ينعتقوا من هذه العوامل ، وهي عند الخطابي ثلاثة:

الأول : عدم الإحاطة باللفاظ اللغة العربية وبأوضاعها.

والثاني : عدم إدراك إفهامهم جميع المعاني التي تحملها تلك الألفاظ التي يعجزون عن الإحاطة بها .

والثالث : نقص المعرفة باستيفاء جميع وجوه النظم التي بها يكون انتلافها ، وإرتباط بعضها ببعض. (إبراهيم طற்றي، ص ١٠٠) |

هذه عوامل عجز الخلاق عن الإتيان بسورة من مثل القرآن.

إذا ما نظرنا في العامل الأول : عدم الإحاطة باللفاظ اللغة العربية وبأوضاعها. رأينا أنه منسول من رحم قول الشافعي : « ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً ، وأكثرها ألفاظاً ، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي ، ولكنه لا يذهب منه شيء على علمتها حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه . والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه لا نعلم رجلاً جمع السنن ، فلم يذهب منها عليه . » كثرة ألفاظ العربية ليست كثرة فارغة من التنوع ، فليس توارد ألفاظ على معنى هو توارد من قبيل التكرار الأجرد ، فذلك أمر لا يقال ، ذلك أن هذا التعدد مرجعه إلى فروق في المدلولات التي تحملها تلك الألفاظ

والعلم بهذه الألفاظ هو علم بمعانيها وما بين المتقاربات من فروق معنوية تحملها. فليس لمعنى واحد لفظان متطابقان في محمولها الدلالي، ومن سوى بهما فإن تلك التسوية ليست في واقع الأمر، بل في علمه الخداج. ومن سوى بينها، فلم يقل بالتفاوت لم يلاحظ ما بين الكلمتين من تفاوت صوتي وما له أثر في معنى كل. لا يستقيم أن يتفاوت قولنا (فقه) و(فهم) صوتاً، ولا يتفاوتا في المعنى، وإن التقيا في أصل المعنى

العجز عن الإحاطة بالألفاظ العربية هو حجر الزاوية، لأنه إذا ما تقرر هذا العجز، فإن أمراً رئيساً ينتج. الاختيار بين البدائل، فحيث لا اختيار لا تكون هناك صنعة، وبذلك تتلاشى الفضيلة....

أول الأمر امتلاك الإحاطة بالألفاظ العربية وأوضاعها، فمن عجز عنه فهو عما هو مترتب عليه أشد عجزاً.

وإذا ما نظرنا في العامل الثاني عدم إدراك أفهام الخلاق جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، رأينا أنه مرتب على العامل الأول، والعجز فيه أقوى من العجز في العامل الأول، لأن العامل الثاني مما تتفاوت فيه العقول تفاوتاً بالغاً لدقته ولطفه، وإذا رأينا من يحسب أن هناك تطابقاً في ما يحمله لفظان مختلفاً منطوقاً، وهذا غير قويم « فإن كل اسمين يجريان على معنى من المعاني، وعين من الأغنيان في لغة واحدة، فإن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلا لكان الثاني فضلاً لا يحتاج إليه، وإلى هذا ذهب المحققون من العلماء»

وإذا ما نظرنا في العامل الثالث: "نقص المعرفة باستيفاء جميع وجوه النظم التي بها يكون اتلافها، وإرتباط بعضها ببعض: فإنك تراه العامل الفاعل في العاملين السابقين، فمن تحقق له فرضاً جدلياً - العاملان الأولان على كمالهما، ولم يتحقق له العامل الثالث كان ما تحقق له من الأوليين عتيماً؛ لأنه ليس ثم قيمة في الإبانة لمجرد العلم المحيط بالألفاظ وأوضاعها والمعاني الحاملة لها، لأن هذين لا يعملان بمجرد حضورهما كيفما اتفق بل إنما يعملان بحضورهما على نحو خاص في علاقة بعضهما ببعض، وذلك ما يحققه لهما العامل الثالث.

وهذا يبين لك حسن نسق الخطابي لهذه العوامل الثلاثة ، فكان نسقه منطقياً متصاعداً .

وهو بهذا يؤسس لمقالات عبد القاهر في هذا الباب في كتابيه "الأسرار" و"الدلائل" يقول في "الأسرار": « والألفاظ لا تُفِيد حتى تُؤلف ضرباً خاصاً من التأليف، ويُعَمَد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب» ويقول: « المعنى الذي له كان هذه الكلم بيت شعر أو فصل خطابي، هو ترتيبها على طريقة معلومة، وحصولها على صورة من التأليف مخصوصة، وهذا الحكم - أعني الاختصاص في الترتيب - يقع في الألفاظ مرتباً على المعاني المرتبة في النفس ، المنتظمة فيها على قضية العقل ، ولا يُتَصَوَّر في الألفاظ وجوب تقديم وتأخير ، وتخصُّص في ترتيب وتنزيل، وعلى ذلك وُضِعَت المراتبُ والمنازلُ في الجمل المركبة»

ويقول : « الألفاظ معلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه، والمقياس الذي لا يُعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه»

ويقول في "دلائل الإعجاز": « ينبغي أن يُنظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف ، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكونُ الكَلِم إخباراً وأمرأ ونهيأ واستخباراً وتعجباً ، وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة ، وبناء لفظة على لفظة هل يُتَصَوَّر أن يكون بين اللفظتين تفاضل في الدلالة حتى تكون هذه أدل على معناها الذي وُضِعَتْ له من صاحبها على ما هي موسومة به ...

وهل يقع في وهم وإن جهد ، أن تتفاضل الكلمتان المفردتان، من غير أن يُنظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم ... »

فهذا العامل الثالث المتمثل في وجوب استيفاء المعرفة بجميع وجوه النظم التي بها يكون انتلافه - أي انتلاف الألفاظ والمعاني - وارتباط بعضها ببعض هو الذي يُحقِّق للكلام اتساع مذاهب الإبانة التي أكد الشافعي في "الرسالة" اتساعها

، وهذا الاتساع في مذاهب الإبانة يُحقق للمتكلم بلسان العربية رحابة حركة ،
واقتراراً على التنوع، والتفنن وفقاً لتنوع وتفنن المعاني المرادة من الكلام ،
والأغراض المساق إليها.

ومن هنا لا يُؤتى المتكلم بلسان العربية من جهة اللغة : الفاظاً ومعاني ومذاهب
إبانة، بل إتيانها إنما يكون من نفسه وملكوته ، ومن يتكلم بغير العربية قد يكون
المأني له من قبل اللسان الذي يتكلم به، فليس بالذي يتحقق له هذان المقومان:
كثرة الألفاظ واتساع مذاهب الإبانة ، فيكون في هذا النقص عائق عن القيام بحق
فحولته في الرؤية والتصور ، فيجد في اللسان الذي يتكلم به عائقاً، أما لسان
العربية فإنه لا يمكن أن يكون من قبلة ما يعيق أحداً ممن يتكلم به عن الوفاء
بحق معانيه إذا ما كان مليكاً لمهارة الإبانة بهذا اللسان ، ومن حق للسان العربية
أن يكون أهلاً لأن يحمل معاني الهدي التي اكتنزها الحق - سبحانه وتعالى -
في البيان القرآني ، والتي أراد إيصالها إلى قلوب من يُخاطبهم بالقرآن الكريم ،
ويُمكنها فيها ، والتي تُعجز الخلاق كافة عن الإحاطة بها ، بل بكثير منها إعجازاً
لا يقلُّ عن أعجازهم أن يأتوا بسورة من مثله. فهو الذي لا يخلق عن كثرة الرد
، ولا تنقضي عجزه ، ولا تَقْنَى عجائبه ، ولا تُلْبِسُ به الألبسة ولا يشبع منه
العلماء ، فكلما جددوا فيه نظراً جدد لهم في قلوبهم عطاء . (هل جزاء الإحسان
إلا الإحسان) (الرحمن: ٦٠) (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع
المُحْسِنِينَ) (العنكبوت: ٦٩)

وإذا لم يتيسر لهم الإحاطة بهذه الثلاثة ، فلا مندوحة عن العجز عن كمال
الاختيار المحكم الذي هو أسن الفضيلة ، فأتى لهم أن " يتوصلوا باختيار الأفضل
عن الأحسن من وجوها إلى أن يأتوا بكلام مثله؟"

(مقومات بناء الكلام)

من بعد أن أبان الخطابي عن عوامل عجز الخلاق عن الإتيان بسورة من مثله
القرآن انطلق إلى بيان قضية عامة مرتبة على القضية السابقة عليها ، انطلق إلى

بيان مقومات أي كلام يحمل معنى إلى قلب السامع بليغاً كان ذلك الكلام أم غير بليغ بولكنه مفيدٌ مفهَمٌ مراد المتكلم به محقق رسالة الكلام ، أيًا كان نوعها ومجالها هذه المقومات ثلاثة:

- لفظٌ حاملٌ
- ومعنى به قائمٌ
- ورباطٌ لهما ناطمٌ (بأن يعمل القرآن من ٢٧)

■ المقوم الأول : لفظٌ حاملٌ.

يطلق اللفظ ويراد به ما ينطق به اللسان معبراً عما في الجنان ، وتسميته لفظاً منظوراً فيه إلى كيفية خروجه ، وفي الوقت نفسه منظوراً فيه إلى الحالة النفسية التي يكون عليها الناطق ، فاللفظ طرحٌ للشيء ، وهذا الطرح يحتاج إلى قوة ، وهذا لا يكون إلا إذا ما كان في المفروض عبداً يحمل الالفاظ على القيام بهذا الفعل ، وهذا يفيد أن اللفظ بالقول إنما هو محمولٌ عليه لما يعتلج في صدره من المعاني ، فهو لا يطيق إلا أن يلفظها من صدره ، ليس بغضاً لها ، بل لكمال نصحها فيه ، وتغلزرها على نحو ما جاء به سيدنا صحرار العبدى - رضي الله عنه - حين قال لسيدنا معلوية رضي الله عنه لما سأله عن البلاغة التي في قوله : " شيءٌ تجيشُ به صدورنا ، فتلفظه على السبقتنا " فهو ضربٌ من المخاض من

بعد كمال الجنين (المعنى) في الرحم (القلب : الصدر) ووصف اللفظ بأنه حاملٌ يشير إلى أنه وسيلةٌ إلى غاية ، وأن الوسيلة لا بد أن تكون قادرة على أداء ما يتوسل بها إليه.

وخصوصية هذه الوسيلة هنا أنها ليست بالمنفصلة عما هي حاملةٌ له ؛ لأنه هو الذي يختارها ، فكأنها خارجةٌ من رحمِهِ .

كل الوسائل - خلا الكلمة / اللفظ - يمكن ألا تكون من جنس ما تحمله ، ويمكن ألا تكون من نفس من تحمل عنه (المبين) أما الكلمة ، فهي من جنس ما تحمله ، وهو غير منفصل عنها بل هما مزاج واحد ، لا وجود لأحدهما بغير الآخر ، ولا قبل الآخر أو بعده ، وهذه خصوصية للوسيلة اللفظية..

ومن ثم لا نعرف خصائص الحامل هنا إلا من العرفان بخصائص المحمول ،
 وخصائص كلّ مرآة صقيلة لخصائص الآخر ، والعلم بأحدهما علم بالآخر .
 وحمل اللفظ المعنى ليس كمثّل حمل الذابة المتاع ، هو منفصل عنها ، وليس من
 ذاتها وجنسها ، ويمكن لغيرها أن تحمله .

وهذا ما نظر إليه عبد القاهر حين قال : « وتختلر له اللفظ الذي هو أخص به ،
 وأكشف عنه وأتم له ، وأحرى بأن يكسبه نبلاً ، ويظهر فيه مزية . »

المهم أن الخطابى لفتنا بقوله : "حامل " إلى الوظيفة التي لا يفارقها اللفظ أبداً ،
 ولا تفارقه ، فليس في العربية لفظ عاطل لا يحمل رسالة ، وهو يحملها
 بمكوناته الصوتية وموقعه من أفراد قبيلته ، فالصوت فيه ليس أجوفاً عقيماً ،
 بل هو مقوم من مقومات الحمل ، وغاية العرب بإصلاح أصوات ألفاظها على
 نحو ما تجده من الإعلال والإبدال ، والإدغام والإمالة والتفخيم ،
 والترقيق... ونحو ذلك من الظواهر الصوتية التي تفعل في أصوات الألفاظ إنما
 هو غاية بالوظيفة التي يؤديها ذلك اللفظ ، وهذه الغاية بالقيمة الوظيفة هو من
 الغاية بالمحمول ، وغير قليل من المعاني النفسية إنما تقوم بها الظواهر
 الصوتية في الكلام ، وهذه المعاني النفسية شطر المعاني المحمولة ، والغاية
 بالمحمول هو أيضاً من الغاية بالمحمول إليه : السامع (وقولوا للناس حسناً) (البقرة
 ٨٣) فهو ضرب من ضروب القزى والجود والكرم الذي هو شطر ما يمدح
 به العربي : الكرم ، والشجاعة ، فقرى الأسماع والقلوب عنده عديل قرى الأفواه
 والبطون وخدينه أيضاً .

■ المقوم الثاني : معنى به قائم

المعنى هو نتاج تفاعل الفكر والشعور وامتزاجهما ، فليس هنالك في كلام البشر
 المعتد به عند أهل البيان معنى هو الخلاء من أثر الشعور ، مثلما ليس هنالك
 معنى خلاء من أثر الفكر ، والتفاوت بين أنواع المعاني هو تفاوت في مقادير
 حضور الفكر والشعور ، وفي مقادير الظهور والخفاء ، لا في الحضور والغياب .

وقوله "معنى به قائم" إنما هو مُضْمَنٌ سَلَفًا في قوله «حامل» ؛ لأنه لا يكون حملًا إلا كان ثم محمولًا ، واللفظ لا يحمل في رحمه إلا معنى ، فهو حملٌ امتزاج وهذا وجه من وجوه معنى قوله: "قائم" هو «الباء» هنا بمعنى «في» أي معنى في اللفظ قائم أي حالٌ حلولا مكينا فاللفظ قائم فيه المعنى.

ولو أن الخطابي لم يقل: "ومعنى به قائم" لَعَلِمَهُ الْقَارِئُ اللَّفْظُ الْإِلَاحَةُ ، غَيْرَ أَنَّ الْخَطَابِيَّ جَاءَ بِهِ تَصْرِيحًا مِنْ بَعْدِ أَنْ ضَمَّنَهُ ، وَلَوْحٌ بِهِ فِي قَوْلِهِ: "اللفظ حامل".

ومدخل هذا التصريح بما عُلِمَ تَلْوِيحًا دَفْعُ مِظَنَّةِ أَنْ مَا صَرَّحَ بِهِ فَوْقَ مَا لَوْحٌ بِهِ ، فَيُظَنُّ الْعَجَلُ الَّذِي لَا يُطَبِّقُ الرَّيْثُ فِي النَّظَرِ أَنَّ الْفَلْظَ عِنْدَ الْخَطَابِيِّ أَوَّلَى وَأَعْلَى ، فَكَانَ حِظُّهُ التَّصْرِيحُ ، وَأَنَّ الْمَعْنَى مِنْ نُوبِهِ ، فَكَانَ حِظُّهُ التَّلْوِيحُ ، وَالْأَمْرُ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ عِنْدَهُ ، فَجَاءَ بِالْمَعْنَى مَذْكُورًا بِسَبِيلَيْنِ:

سَبِيلُ التَّضْمِينِ وَالتَّلْوِيحِ ، ثُمَّ بِسَبِيلِ التَّصْرِيحِ ، فَيَتِمَّكَنُ فِي النَّفْسِ فَضْلُ تَمَكُّنِ . وَكَانَ الْمَعْنَى أَحَقُّ بِذَلِكَ ؛ لِأَنَّ الْأَلْفَاظَ لَا تُرَادُّ لِذَاتِهَا عِنْدَ الْعَرَبِيِّ الْقَحَّ ، بَلْ هِيَ مُرَادَّةٌ مَعَ مَا تَحْمِلُهُ ، وَخِدْمَتُهَا وَالْعِنَايَةُ بِهَا خِدْمَةٌ وَعِنَايَةٌ بِالْمَعْنَى الْقَائِمِ بِهَا أَيْضًا ..

الأهم أن المقوم الثاني المعنى القائم في اللفظ ليس بمقصود على المعنى الوضعي بل القصد إلى المعنى التركيبي السياقي ؛ لأن اللفظ في قوله : " لفظ حامل" ليس بالمقصود على اللفظ الإفرادي ، بل معه اللفظ التركيبي. يقول الله تعالى: « حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ » (المؤمنون: ٩٩-١٠٠)

عبر عن قول الكافر: " رَبِّ ارْجِعُونِ " * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ " بأنه كلمة.

والعرب تطلق على القصيدة على امتدادها "كلمة"، وكأنها في تماسكها، وضرورة الإحاطة بها لحسن فهم مقاصدها، واستجلاء معانيها كالكلمة التي لا

يُمكن الوقوفُ على معناه بسماع بعضها دون بعضٍ، أو أنها لُخِفتها على النفس والسمع كالكلمة.

القصد الرئيس إذن إنما هو إلى المعنى التركيبي المتبقي هنا ، وهو المقدم في الأهمية على المعنى الإفرادي الوضعي وإن كان مبنياً من المعاني الإفرادية.

■ المقوم الثالث : ورباط لهما ناظم.

المقوم الأول والثاني لا تحقق لوجودهما الوظيفي الذي هو المأم والمقصود والمصحح الأكبر إلا بهذا المقوم : الرباط الناظم.

جمعه بين قوله: "رباط" و"ناظم" يلفت إلى بعينين وظيفيين :

"الرَبْطُ" و"النَّظْمُ" فقد يكونُ ربط وليس ثم "نمقٌ": نظمٌ وترتيبٌ وتأليفٌ وتركيبٌ، فلفت انتباهنا إلى العناية بكلٍّ ، وكان بمقدوره أن يقول "وناظم لهما" فيفهم الرَبْطُ تلويحاً ، لكنّه أفرد كلاً بالذكر ، ليكون لكلٍّ من الاعتناء بأمره نصيبٌ مساوٍ . فليس من الإحسان أن يتحقق الرَبْطُ بغيرِ نظمٍ ، بل هما مُتَعَادِلان في استحقاق الاعتناء.

ظاهر عبارة « ورباط لهما ناظم » أن طرفي الربط والنظم هما اللفظ الحامل «التركيبي» والمعنى القائم فيه ، والذي أفهمه أن مناط الربط والنظم إنما هو مكونات المعنى التركيبي في فؤاد المتكلم ، ليأتي الربط والنظم في صورة المعنى التركيبي على نسق ما هو قائم في المعنى التركيبي مكنونٌ في فؤاد المبين يقول الأخطل:

إنَّ الكلامَ لفي الفؤادِ وإنما جعل اللسانَ على الفؤادِ ذليلاً

فاللفظ (الصورة التركيبية) و(المعنى التركيبي) كلٌّ منهما مناط الربط بين مكونات كلٍّ، إلا أن المعنى هو محل الصنعة، بينما الصورة التركيبية للمعنى إنما هي مشهده ومجاله، وليست هي مجال الصنعة ، فما على البليغ إلا أن يستفرغ جهده في صناعة معانيه، واتساقها ثم يدعها تختار لأنفسها الصورة التي تبرزها للعيان

فإذا ما تحقق الربط بين مكونات المعنى ونظمها في الفؤاد جاءت الصورة اللسانية مطابقة لما هو قائم في الفؤاد، ولذا سمي منتج اللسان صورة . وإذا ما اختلف اتساق مكونات المعنى التركيبي في فؤاد المتكلم، كان لا محالة أن يحل في صورته التعقيد الذي يستهلك معانيه ، فلا يكون تعقيد في الصورة إلا إذا كان تعقيد في نسق مكونات المعنى في الفؤاد.

الخطابي بهذا يرى أن العلاقة بين اللفظ (الصورة التركيبية) والمعنى (التركيب) لا تتمثل في اتحادهما بل تتمثل في تطابقهما فالصورة ليست إلا الوجود الحسي الملفوظ للمعنى في وجوده القلبي المكنوز .

بهذا الربط والنظم " تننظم أجزاء الكلام ، ويلتئم بعضه ببعض ، فتقوم له صورة في النفس يتشكل بها البيان (بيان إعجاز القرآن ص ٣٦)

أبان الخطابي كما ترى عن فاعلية هذا العنصر في العنصرين الآخرين، وفي الوقت نفسه فاعليته في نفس السامع ، فهو الذي تقوم بسببه للكلام صورة في النفس يتشكل بها البيان، فبغير هذا لا يتأتى للكلام أن يجذ له مكانا في نفس السامع

وهذا الذي قاله يمكنك أن تعدّه أصلاً لما جاء به عبد القاهر في شأن فاعلية النظم ، بيد أنه قد كتب لما به عبد القاهر السيرورة في طلاب العلم.

وإذا النظم الذي تكلم عنه الخطابي ولم يبين عن حقيقته ومعينه ، جاء به عبد القاهر زانداً على سابقه إذ جعله متحققاً بتوخي معاني النحو فيما يبين معاني الكلم على وفق الأغراض والمعاني ، وفسر لنا هذا التوخي بأن يضع المتكلم كلامه الوضع الذي يقتضيه علم النحو ، ويعمل على قواعبه وأصوله ...

فالفارق بين صنيع الخطابي في شأن النظم وصنيع عبد القاهر فارق جوهري ، وإن يكن بينهما ملتقى كما أشرت إليه قبل

منزل مقومات بناء الكلام في البيان القرآني:

لما أبان الخطابي عن مقومات أي بيان مفهم مرادات منجبه ، أبان عن منزل هذه المقومات وخصوصيتها في البيان القرآني ، إلا أنه منه إلى أن هذه المقومات

وحدها ليست هي المحققة لكل ما تقوم فيه تميزاً ، وإلا لكان كل كلام قامت فيه كمثل غيره ، وهذا لا يقال ، ولذا صرح بأنه " إذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه ولا ترى نظماً أحسن تأليفاً وأشدّ تلاوفاً وتماكلاً من نظمه

وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها والترقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها . وقد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرق في أنواع الكلام فأمّا أن توجد مجموعة في نوع واحد منه ، فلم توجد إلا في كلام العليم القدير الذي أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عدداً " (بيان إعجاز القرآن ص: ٢٧)
يعمد الخطابي إلى المقوم الأول « الألفاظ » فيراها في القرآن ليست شيئاً منها في غيره أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه .

هذه السمات (الفصاحة والجزالة والعنوبة) منها ما يعود إلى البعد الصوتي للفظ (الفصاحة) ومنها ما يعود إلى البعد التركيبي (الجزالة) ومنها ما يعود إلى البعد التأثيرية (العنوبة)
والجزالة عظم أمرها تركيبي لأنها إحكام وجودة ، والعنوبة ثمرة تحقق الفصاحة والجزالة ، فهذه السمات متصاعدة .

ويعمد الخطابي إلى المقوم الثالث : النظم فيراه أحسن النظم تأليفاً
هذه العبارة " أحسن النظم تأليفاً " تشير كلمة " أحسن " إلى مستوى من مستويات العطاء ، فالحسن هنا حسن جود من حسن وجود ، قوله " تأليفاً " يشير إلى العلاقات القائمة بين مكونات الكلام ، فالتأليف نمط من العلاقات الجوانبية اللطيفة الطريفة . وأنت ترى التأليف بين الناس لا يكون في المحسوس منهم بل فيما هو غير محسوس " الأزواج جنود مجنّدة ، فما تغارفت منها اختلف ، وما تناكرت منها اختلف " (متفق عليه : البخاري : أحاديث الأنبياء ، ومسلم البر والصلة

نعت الخطابي نظم القرآن بأنه أحسن تأليفاً نعت مجمل لم يبين لنا كيفيته ، ولا علته ، ولم يمارس إبانة ذلك من خلال البيان القرآني . فهو حكم غير مؤسس هنا

على نظري تحليلي لأنماط من النظم القرآني. وهذا ما كان لعبد القاهر فيه القبح المعلى، فعلا ذكره في هذا الباب بين أهله وطلابه.

ويعمد الخطابي إلى المقوم الثاني (المعنى) فيراه في اكتنازه في رحم النظم أصح المعاني على تنوع هذه المعاني.

نعت الخطابي المعاني بكمال "الصحة". وصحة المعنى لا تتحقق له إلا إذا خلا من أمور عدة، منها النقص والجوع والتناقض والإحالة العقلية والتفكك، والسطحية، والابتذال.

وأذا ما كانت معاني الكلام ولاند المتكلم، وأنها مزاج فكره وشعوره، وأنها خاضعة لطاقاته الشعورية والفكرية، ولملكاته وقدرته على التوليد والإحكام، فكيف تكون تلك المعاني إذا ما كانت معاني إلهية قائلها هو العليم الحكيم الخبير المحيط الذي عنده مفاتيح الغيب، والذي يعلم السر وأخفى؟

ومما يجب الالتفات إليه أن المعنى القرآني يتسم بثلاث كليات: (الوحدانية، وجلال الألوهية، وجمال الربوبية)

هذه الثلاثة تراها حاضرة في كل آية من آيته ذات معنى تام. وكل متدبر لآية من آيات الكتاب العزيز يجد أثر هذه الثلاثة في قلبه، وإن غلب أحدها الآخر في سياق غلبة ظهور لا غلبة حضور. وأقرب الآيات إلى قلبك مستهل سورة الفاتحة، بل البسملة إن تدبرت رأيت في (الباء) في قوله: (بسم الله) جلال الألوهية والوحدانية وجمال الربوبية والمعونة. وهكذا لا يكاد يغيب هذا الوحدانية والجلال والجمال عن قلبك السليم المعاني من داء الغفلة والهوى والعصية. وذلك لا يكون إلا في معاني البيان القرآني.

أتى لذي معنى من الخلائق أجمعين أن يمنح كل معنى من معاني كلامه شيئاً من هذه الثلاثة؟ لا لن يكون.

كذلك يريك الخطابي مرجع المزية في هذه الثلاثة قائمة متمازجة، ليس لأحدها فضل سبق أو تميز عن الآخر، وليس لأحدها أن يستغني عن الآخر في تحقيقه المتميز، ومن ثم تتلاشى فكرة إرجاع المزية والفضيلة إلى ما هو الأصل منها،

وما هو الفرع ، فليس ثم أصل وفرع ، إنما هي عناصر تمازجت فكان من تمازجها على نهج معين هذا التميز وتلك الفضيلة.

هذا الذي انتهى إليه الخطابي كاف لمن أراد أن ينطلق إلى فقه الواقع البياتي ، وينصرف عن تشقيق القول في أي الأمرين اللفظ أو المعنى ترجع إليه المزية.

العود إلى تشقيق القول في هذا إنما هو ترف فكري ، أو إفلاس نوعي ، لأنه مهما اتسع وامتد ، فلن يخرج بما هو أعلى وأمجد مما جاء به الخطابي من فكرة تمازج المقومات الثلاثة لبناء الكلام .

وما جاء به عبد القاهر من بعد كان في بيان كيفية النظم ، وليس في بيان مرجع المزية لأن هذا نجده فيما جاء به الخطابي، ولكننا لا نجد في كلام الخطابي بيان كيفية النظم ومستوياته ، وهذا ما تفضل به عبد القاهر

(ضروب المعاني في القرآن)

وإذا ما كان أبو سليمان الخطابي ذاهباً إلى أن معاني القرآن أصح المعاني ، فإنه يشير إلى ضروب من المعاني التي حملها النظم:

منها التوحيد ، والتنزيه والدعوة إلى طاعته ، وبيان منهاج عبادته ، من تحليل وتحريم ، وحظر وإباحة ، ومن وعظ وتقويم وأمر بالمعروف ونهي عن منكر ، وإرشاد إلى محاسن الأخلاق وزجر عن مساوئها إياهم^{١٣}

هذه ضروب من المعاني منها ما ينتمي إلى المعاني التكليفية عقيدة كالتوحيد والتنزيه ، ومنها ما ينتمي إلى المعاني التكليفية شريعة كالدعاء إلى طاعته ، وبيان منهاج عبادته من تحليل وتحريم ، وحظر وإباحة

ومنها ما ينتمي إلى المعاني التنقيفية كالوعظ والتقويم . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . والإرشاد إلى محاسن الأخلاق والزجر عن مساوئها.

وهذه المعاني على تنوعها تأتي في البيان القرآني تمازجة ، فقلما تجد معنى من معاني التكليف العقدي أو الشرعي إلا كان ممزوجاً به ومحفوظاً به فنون من

المعاني التثقيفية ، وكذلك المعاني التثقيفية قلما تخلو من معنى تكليفي . وهذا التمازج وجه من وجوه الإعجاز البلاغي للقرآن (١)

من رحمة الله - سبحانه وتعالى- أنه لا يأتي بتكليف عقدي أو سلوكي (حركي أو نفسي) إلا ويخادنه تثقيف للنفس والعقل والفؤاد بحيث تستحيل رؤية من يتلقى التكليف إلى تشريف : لا يتلقى فؤاده الرشيد السمع البصير الأمر والنهي على أنه تشريف من الله تعالى أن أمره بهذا أو نهاه عن هذا ، وحينئذ يقبل على الطاعة إقبال محب ، فيتقن ، ويحسن ، وهذان : الإتقان والإحسان قل حضورهما في ممارسات كثير من الناس ، ولا سيما في زماننا

ويؤكد الخطابي أن نسق هذه المعاني قائم على أن يوضع « كل شيء منها موضعه الذي لا يزي شيء أولى منه ، ولا يزي في صورة العقل أمر أليق منه مودعا أخبار القرون الماضية وما نزل من مثلات الله بمن عصى ، وعاند منهم منبها عن الكوائن المستقبلية في الأعصار الباقية من الزمان جامعا في ذلك بين الحجة والمحتج له والدليل والمدلول عليه ؛ ليكون ذلك أوكذ للزوم ما دعا إليه وإنباء عن وجوب ما أمر به ونهى عنه.» (بيان إعجاز القرآن، ص: ٢٨)

يبين الخطابي أن معاني القرآن على جلالها وجمالها إنما تجمع إلى ذلك مكانتها في مساقها وموقعها ، وهذا عامل من عوامل تحقيق المزية والفضيلة والفوق ، فقد يكون الشيء جليلا في نفسه إلا أنه يفقد ذلك إذا لم يقم مقامه الأنس به ، فهذا الأنس هو العامل المفجر المتور ما فيه فيدقق حسنه وإحسانه .

(١) هذا الوجه الإعجازي هو الذي بعده الحداثيون مطعنا من مطاعهم في القرآن ، ولذا يسعون إلى إعادة تصنيفه وتحقيقه من نسخ خطية ، وإخراج نسخة محققة [كذا] من عدة نسخ ، كما فعلت اليهود والنصارى ، ذلك كان مشروع الهالك ؛ محمد أركون وكان بجاهر بهذا وكانت بعض دول الخليج تستقبله عند زيارتها لاستقبال الفاتح المعجذ . وقد ابتلى الإسلام في عصرنا بمن ينتس

أرجع إن شئت إلى كتاب : نحو نقد العقل الإسلامي : لمحمد أركون ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، نشر : دار الطليعة بيروت ، ط (١) سنة ٢٠٠٩م (تقديم المترجم ص: ١٠-١١ ، وكتاب « الفكر الأصولي واستحالة التفاصيل : نحو تاريخ الفكر الإسلامي » لمحمد أركون ، ترجمة هاشم صالح / دار الساقي ، بيروت ، ط (٣) سنة ٢٠٠٧م ، ص:

فمن استغنى بالوقف على موضوع المعنى عن أن يجمع إليه الوقوع على موضعه فاته شيء كثير من المعنى القرآني الذي تتعدد روافده مثلما تتعدد فوائده، وغير قليل من روافد معانيه الإحسانية ليست بروافد كسبية تتلقى بالتعليم المباشر، أو تلقن .

وهو بهذا يهديننا إلى أن نحسن البصر بمواقع الأشياء، وعلاقتها بسباقها ولحاقها، وسبقها المتعبد ، ومدى تحقق المأنسة الفتية ، فليس إحسان النظر في الشيء نفسه كافياً ، بل لا بد من النظر في موقعه بين أقرانه. وتلك مهمة «علم التناسب» الرئيسة

ويجعل الإتيان بمثل هذه الأمور وتآلف اختلاقيها وتنوعها والجمع الحكيم المحكم بين أمثلتها ومتقابلاتها حتى تنتظم وتتسق، فكانها من نوع واحد، فإنما هو أمر يعجز عنه قوى البشر . ولا تبلغ قدرهم ، لافتقارهم إلى ما يحقق ذلك . إنما هم بشر ، قليل ما يعلمون ، فانقطع الخلق دونه وعجزوا عن معارضته بمثله أو مناقضته في شكله . فالتأليف بيان معاني القرآن في عالم "الأمر" كمثله التأليف بين العباد في عالم الإنسان (وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (الأنفال: ٦٣)

فاستحقاقات النظم المعجز لا قبل لأحد من البشر، أيًا كان مقامه في الإبانة عن أن يحوم حول هذا البيان المعجز ، فيأتي بشيء يمكن لأحد أن يتخيل أنه يقاربه ، ومرد ذلك أن الاستحقاقات لا تبلغ قوى البشر جميعاً أن تحصل نزيراً منها ، وإذا ما كان عالم الخلق لا يطيق أحد من العالمين بل والعالمون أجمعون أن يأتوا شيئاً منه فكيف بعالم الأمر ، بل إن الله - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - قرر عظيم ضعف الناس بقوله تعالى : يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ فَلَسْتُمْ مَعَا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْفِثُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّلِبِ وَالْمَطْلُوبِ (٧٣) مَا قَنَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَنَرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (٧٤) [الحج] فمن عجز عن هذا على هوأه (استنقاذ ما يسلبه الذباب) فهو أشد عجزاً عما هو فوقه.

الله - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - أثبت عجز الذين يدعّونهم الناس من نون الله تعالى ،
ليقرر عجز عابديهم ، فالشأن أن يكون المعبود أعلم وأقدر من عابده. وهذا مسلك
لطيف في المحاجة.

وبهذا يتبين لك عظيم المفارقة بين ما يقدر عليه العالمون أجمعون، وما يكون من
الله - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى . فالفرق بين كلامه تعالى وكلام أي من العالمين هو الفرق
بين الله تعالى المعبود، والعالمين أجمعين.

ولذا يمكن أن تجيب عن سؤال من هو مؤمن بأن القرآن كلمة الله : " لم كان
القرآن معجزاً ؟ " بأنه كان معجزاً ؛ لأنه كلمة الله تعالى. وكل ما كان من كلام
الله تعالى هو معجزاً، وإن لم يتخذ به، لأنه ليس مما يعرف من يتخذون به شيئاً
منه

فرق بين المعجز، وما يتخذ به : ما هو معجزاً أعم مما هو متخذ به ، وذلك
لا يخفى ، فمسينا رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ - آيات
بينات لا تحصى على أنه النبي الصادق الأمين الخاتم ، رأس هذه الآيات "
القرآن " . هو الآية الفريدة التي وقع التصريح بالتّحدي بها ولو شاء سيدنا رسول
الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ - أن يتحدى بكل آياته لكان له
ذلك يوماً نقض أحد واحدة منها، بل إنه هو - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ
وَسَلَّمَ - آية لا يمكن أن يكون في الخلق مثله خلقاً ، فمن ذا الذي هو أهل من
العالمين أن يقول فيه ربه وخالقه ومرسله - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ
عَظِيمٍ) (القلم: ٤)

وهذا وثيق الصلة بأمر النظم، والاتساق ، وإحكام العلاقات بين مكونات البيان
، وهذا أمر ليس مرجعه إلى أمور قريبة الإدراك ؛ لأنها لا تعتمد على ما هو
حسي ، يتقارب الناس في إدراكه فضلاً عن فهمه، بل هو أمر مرجعه إلى الواقع
الجواني للبيان فالمعاني هي معين النظم ، والتناسق، وهي محل الصنعة
والتحريك والإتقان في وثاقة صلة الرحم بينها والبحث في غيرها عن هذا
النظم والاتساق بحث في المنجلى والمشهد ، لا في المعين الذي يكمن فيه رأس
الفضيلة ، وسبب التميز ولا سبيل لك إلى بلوغ المعنى إلا من باب صورته .

والبصرُ بما هو جَوَانِيٌّ في البيانِ من خلال صورته في سياقها المقالي والمقامي
تنزلاً وتنزيلاً إبداعاً وتلقياً يحتاج إلى مزيدٍ من الفراسة البيانية الرشيدة المؤيدة
بالعلم الصحيح الصريح ، وذلك لا يتحقق لكثيرٍ من الناس، فهو محلُّ تفاوتٍ بالغٍ
بين الناس.

وليس وضعُ المعاني موضعها الأخص الأشكل خاصاً بالمعاني الإفرادية في بناء
الجملة وإن طال امتدادها، بل ذلك قائمٌ في المعاني التركيبية بين الجمل ، وما
فوقها.

إذا ما نظرنا في سورة من القرآن كسورة الضحى رأينا بلاغة التناسق بين المعاني
في حركة المعنى على مستوى الامتداد الأفقي للمعنى والامتداد الراسي
وقد فدانا شيئاً - رضي الله عنهم - إلى ما في سورة (الضحى) من التنسق
العجيب .

يقول الله سبحانه وتعالى: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالضُّحَى * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى *
مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى * وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى * وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ
فَتَرْضَى * أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى * وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى *
فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ * وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ)) {الضحى: ١-
١١}

فهذه إحدى عشرة آية هي أربعة معاهد على النحو التالي:

(أ) المعهد الطليعة :

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى)

ب (المعهد الأول

(١) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى * (٢) وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى * (٣) وَلَسَوْفَ
يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى)

ج (المعهد الثاني

(١) أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى * (٢) وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى * (٣) وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى)

د (المعهد الثالث

(١) فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ* (١) وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ* (٣) وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ
(

استفتحت السورة بالقسم : (وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ)
وجاء جواب القسم من ثلاث جمل: (مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ / وَلَآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ
مِنَ الْأُولَىٰ / وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ)
فهذا يمثل الوعد الإلهي لنبيه صلى الله عليه وسلم ليطمئن فؤاده ، ومن ثم لن يجد
التوجس خيفة أو القلق سبيلاً إلى قلب النبي صلى الله عليه وسلم .
وإذا نظرت في هذه الجمل ألفت كل جملة تحمل وعداً بنعمة جليلة ، رتبت
، ونسقت نسقاً بديعاً .

وانظر كيف انتهى الوعد بقوله تعالى (وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ) وهذا قمة
العطاء وتامل قوله (ربك) فهو عطاء تربية وتنمية وتصعيد ، لا عطاء استدراج .
كل ذلك وكثير غيره ملأ قلب النبي محمد صلى الله عليه وسلم في مبدأ الدعوة
، فكانت حركته في دعوته مؤسسة على عظيم اليقين بنصر الله تعالى وحفظه
وتأييده ورفع دعوة وإزهاق الباطل ، ومثل هذا لا يجد الملل والخوف واليأس
طريقاً إلى قلب من وعده ربه تعالى بذلك .

ثم جاء ما يزيد هذا الوعد قراراً في قلبه ، بتذكيره وتقريره بنعم سبقت عليه من
ربه سبحانه وتعالى منذ أن نشأ إلى أن جعله نبياً ، تجذ هذه أيضاً ثلاث جمل
(آيات) كل جملة (آية) تحمل نعمة أنعمها عليه : ((أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ *
وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ * وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ))

هذا الاستفهام الإقراي يملأ القلب يقيناً ، وهو في هذه الحقبة من الدعوة شديد
الاحتياج إلى ذلك الممدد الرباني

وتنظر ، فتجذ هذه الجمل الثلاث منسوقة على النحو الذي جاءت عليه الجمل
(الآيات) السابقة ، فالأولى في القسم الأول: ((مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ)) تعادل
الأولى في القسم الثاني : ((أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ))
والثانية تعادل الثانية: (وَلَآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ) تعادل الثانية: (وَوَجَدَكَ
ضَالًّا فَهَدَىٰ)

والثالثة: ((وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى)) تعادل الثالثة : ((وَوَجَدَكَ غَائِلًا فَأَغْنَى))

وتتظر في الآيات الثلاث الأخيرة ، تجدها قد تكفّلت بالأنيب له، وتربيته ، ودعوته إلى أن يفعل في أمته ومعها ما فعل الله سبحانه وتعالى معه :

((فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ * وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ))

وتتظر فتجد الأولى : (فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ) تعال الأولى في القسمين (المعقدين) السابقين : (مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى / أَلَمْ يَجْعَلْ يَتِيمًا فَالَوَى)

وتجد الثانية من القسم الثالث: ((وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ)) تعادل الثانية من القسمين الأولين : (وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى / وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهْدَى)

وتجد الثالثة من القسم الثالث : (وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ) تعادل الثالثة من القسمين الأولين : ((وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى/ وَوَجَدَكَ غَائِلًا فَأَغْنَى))

وبذلك تجد اتساقاً على الامتداد الأفقي بين آيات كل "معقد" لا يخفى عليك وتجد اتساقاً على الامتداد الرأسي فيه لطفت :

مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى / أَلَمْ يَجْعَلْ يَتِيمًا فَالَوَى / فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ

وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى / وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهْدَى / وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ

وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى / وَوَجَدَكَ غَائِلًا فَأَغْنَى / وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

هكذا تجد كل نعمة تبدأ بوعد ، يتلوها تقرير يسبق منحه ربانية يؤكد الوعد ، ثم إغراء بفعل يضمن تحقيقه استمرار المنح العطايا .(١)

وكلما كان ظاهر المعاني ذا تباين كان التأليف بينها ووضع كل في موضعه مناط إبداع في البيان البشري ، ومناط إبلاس وإعجاز وإدهاش في بيان الوحي قرآنا وسنة

ويقول الخطابي في هذا : «الجمع بين شئاتها حتى تنتظم وتنسق أمر تعجز عنه قوى البشر ، ولا تبلغه قدرهم ، فانقطع الخلق دونه ، وعجزوا عن معارضته بمثله

(١) ألفت أصل القول في اتساق النظم في سورة " والضحى من حديث الإمام محمد متولي الشعراوي - رضي الله عنه - في برنامج تلفزيوني .

أو مُنَاقَضَتَهُ فِي شَكْلِهِ» (بيان إعجاز القرآن: ٢٨) وهذا الذي قاله يمكن أن يكون هو باعث القاضي الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) على أن يُعنى بهذا في كتابه «إعجاز القرآن» لا على مستوى بناء الجمل، بل وعلى مستوى بناء ما فوقها، مع ملاحظة ما بين " الخطابي " و " الباقلاني " في مناطات الاختلاف .

(عمود بلاغة البيان)

لم يكتف الخطابي بأن يشير إلى أن الذين قالوا إن وجه إعجاز القرآن بلاغته لم يكشفوا عن حقيقته ، بل سعى إلى أن يبين عن عمود البلاغة في البيان كل البيان إلا أنه في البيان القرآني كان على نحو لا قبل لأحد من العالمين أن يأتي بشيء مثله

سعى أبو سليمان إلى أن يبين عن عمود البلاغة في كل بيان بليغ فقال: " ثم اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به " (بيان إعجاز القرآن ص: ٢٩)

استهل مقاله بقوله «ثم اعلم» اصطفاء «ثم» إيماة إلى أن ما سبق وإن كان بالغ الرفع في بابهِ فالذي هو آتيك بيانه بعد أجل وأكرم ، مما يحملك على أن تتحقق باستحقاقات " العلم " فقال لك : «اعلم» وأهل العلم إذا ما صدروا بيانهم بقولهم «اعلم» إنما يرشدونك إلى أن ما هو آتيك قول هو نتاج تبصر ، وتدبر ، ومفاتيح ، ومراجعة ، وتوثق ، وتعمق ، فحقه عليك أن تلقاه لقاء العلم المحقق . دعوة لك أن تكون على قدر ما يسدى إليك . فلن غفلت ، فقد كفرت بالنعمة ، فحيث جاءك قولهم «اعلم» فانتصب ، واستحضر كل مذكراتك الحسية والمعنوية، واستعن بربك تعالى من بعد أن تتطهر وتحزر من عوائق التلقي الحسية والمعنوية . غير قليل من طلاب العلم يسمع العالم يستفتح مقالته له بقوله «اعلم» وكأنه لا يسمع، فيمضي غير مستجيب ، وهذا أول العقوق ، فكان أهلاً ألا يكرم . «جزاء وفاقا» .

وقوله: «عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات...»
 هاديك إلى أنه إنما يحدثك عما يحقق للبيان بلاغته، «وضع كل نوع من الألفاظ
 التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به»
 قوله: «الألفاظ» يحسن بك ألا تحصرها في الكلم مفردة بل تتجاوزها إلى ما
 فوقها من الجمل، بدلالة قوله «التي تشتمل عليها فصول الكلام» ففصول
 الكلام لا تنحصر في «الجملة» بل يمكن أن تمتد إلى فصول بنية النص
 «المعاهد»

ومن كانت له عناية بالجزئيات كانت عنايته بما تكون له «الكليات» من اعتنى
 بأمر صغير كانت عنايته بالكبير أعلى .
 ألا ترى أن سيدنا رسول الله - صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم - كان
 يحثنا على أن نتفن صناعتنا أصغر الأشياء مثل تسوية القبر بعد الدفن، (١) فإتقان
 ما هو أكبر أولى فليس من العقل أن يحثنا على إتقان مثل هذا، ونهمل ما هو
 الأكبر والأهم الذي يترتب على ترك إتقانه مفسد لا تطاق.
 ومن هنا تفقه حكمة استهتار البلاغيين والإبلاغ في مدارس الخواص التركيبية
 والدالية للجملة، وجزء من بنية النص .
 كأنهم يرون أن تحقيق التناسب والتألف والتأخي بل والتناغم بين مكونات الجملة
 مفضّل لا محالة إلى تحقيق ذلك فيما فوقها .
 ما قاله الخطابي هنا إنما هو بيان لما هو مُحَقَّق للكلام على امتداده بلاغته أي
 هو يُبين لنا عن الاستحقاقات التي على المتكلم أن يوفّيها لكل مكون من مكونات
 البيان في كليته، ليكون كلامه بليغاً .

(١) روى الطبراني في المعجم الكبير بسنده عن عبد الرحمن بن حنبل بن ثابت - رضي الله عنه - عن أمه سيرين -
 رضي الله عنها - قالت: "خضر ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فرائت رسول الله صلى الله عليه وسلم وكأما
 صحت لنا وأخيت نهانا عن الصياح، وغسله الفضل بن العباس، ورسول الله صلى الله عليه وسلم والعباس، وجعل
 على سرير، ثم حمل فرائته جالساً على شفير القبر إلى جنبه العباس بن عبد المطلب، فنزل في قبره الفضل بن
 العباس، وأسامة بن زيد وأنا أصبح عند القبر وما نهاني أحد، وخضفت الثمن يومئذ، فقال: اللهم لموت إبراهيم،
 فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يخفف لموت أحد ولا نحيلته» ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فرجة في الثوب، فلما أن ثمة فقال: «إني أعتد إن عمل عملاً أحب الله أن يتقنه»

فهو قولٌ منظورٌ فيه إلى البلاغة فَمَا يمارسُهُ المتكلم، وليس قولاً في البلاغة علماً يمارسُهُ البلاغي (المتلقي) في تلقيه البيان ومدارسته ونقده تفسيراً وتقويماً . وهذا شأنٌ كثير من تعاريف العلماء «البلاغة» على ما تراه عند أبي الحسن الرماني (ت: ٣٨٦هـ)، في رسالته «النكت في إعجاز القرآن» وعبد القاهر (ت: ٤٧١هـ) في كتابه «دلائل الإعجاز»، والخطيب القزويني (ت: ٧٣٩هـ) في كتابه «الإيضاح».

وإذا ما تحقق لك العرفانُ ما به يحقق للكلام بلاغته ، فأنت بلاعياً تكونُ مهمتك النظر في البيانِ للتبيين مدى تحقق هذه الاستحقاقات في البيان الذي بين يديك تدرسه «تتلقاه» .

هذا الاستحقاق: وضعُ كلِّ نوع من الألفاظ : «الإفرادية والتركيبية» موضعه الذي يحقق له الخصوصية التي لا تجعل لغيره الحق في مشاركته الإبانة به عن المعنى المصنوع في فؤاد المتكلم ، وتحقق له الانسجام والمشكلة مع مكونات الصورة في وجودها الجمعي، وفقاً لتساكل مكونات المعنى المصنوع في فؤاد المتكلم .

هذا الاستحقاق هو جوهر " مطابقة الكلام لمقتضى الحال " كما عبر الخطيب القزويني (ت: ٧٣٩هـ) وهو الذي يحقق للكلام حسن دلالته وتمايمها وتبرجها في صورة هي أبهى وأزین ، وأنق وأعجب ، كما جاء عن عبد القاهر (ت: ٤٧١هـ)، وهو الذي يحقق " إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ " ، كما جاء عن الرُماني (ن: ٣٨٦هـ)

عبارة الخطابي هذه التي جعلها عمود بلاغة الكلام هي أصل كل تعريف للبلاغة مما جاء به أهل العلم من بعده .

ووضع اللفظ الإفرادي أو التركيبي في موضعه الأخص الأشكل لا يتحقق إلا بمراعاة ما يقتضيه حال السياق المقالي والمقامي للكلام بكل ما تتسع له «أل» في قولنا «الحال» فهي «أل الاستغرافية»

وقوله «كلُّ نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام» دالٌّ على أنه لا يحصر الألفاظ في وجودها الإفرادي ، بل هي شاملة لها وللصورة التركيبية،

فكما أنَّ لكلَّ لفظٍ مفردٍ معنىً وضعياً، له موضعه الأخصُّ الأشكَلُ في كلِّ كلامٍ يليقُ كذلكَ لكلِّ صورةٍ «تركيبي» معنىً سياقيَّ له موضعه الأخصُّ الأشكَلُ في كلِّ كلامٍ يليقُ .

ومن البين أنَّه لا تنحصر عنايتنا بلاغيين بالمعاني الوضعيَّة الإفرادية للكلم، بل إنما الاعتناء بها في سياقها التركيبيَّ

وقوله: « التي تشتملُ عليها فصول الكلام » يهيك إلى ذلك، فهي عبارة دالة دلالة بيِّنة على أنَّ الاعتدالَ بمعاني فصول الكلام .

وفصول الكلام لا تتكوَّن من كلماتٍ بل من جملٍ وما فوقها ، فالوحدة الصُّغرى لفصول الكلام إنما هي الجملة ممتدة أو غير ممتدة.

وتسمية معاهد الكلام، ومعانيه الكلية وصورها فصولاً، ليس من «التفاصيل» : (التباعد) بل من «التفصيل» .

في الفصل إحياء بالتباعد أو التجزئة، وفي «التفصيل» إيلاء إلى التماسك ، فلا يكون تفصيلٌ إلا من إجمال.

فمن البين أنك لا تمارس تفصيل البيان إلا إذا تحققت رؤيتك له على سبيل الإجمال ومعرفة معاهد القول التي حققت له تكامله وإجماله : اجتماعه.

وقوله «الأخصُّ الأشكَل» هادٍ إلى أنه يرى أنَّ لكلَّ معنىٍ إفراديٍّ أو تركيبِيٍّ صورته اللفظية، فهي أخصُّ به لا يستقيم أن يقوم مقامه لفظٌ آخرٌ أو تركيبٌ آخرٌ ، فهو بهذا ينبغي ما يسمَّى بالتَّرادف على مستوى الكلم، والتَّماتل على مستوى التراكيب، فليس في اللسان العربي كلمةٌ إلا ولها موضع تحسن فيه ،وليس فيه كلمةٌ تحسن في كلِّ موقع فكما أن سيدنا رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ - قال: « أَنْزَلُوا النَّاسَ مَنَازِلَهُمْ » . (رواه أبو داود في كتاب «الأدب» من سننه من حديث أم المؤمنين عائشة - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - فكنَّا أنزلوا الكلم والكلام منازلَه .

قوله «الأشكَل» هادٍ إلى تناسُّ الصور لتأنس معانيها وهذا كما تراه قد تجلَّوب معه قول عبد القاهر: " ولا جهة لاستعمال هذه الخصال غيرُ أن تأتي المعنى من

الجهة هي أصح لتأنيته ، وتختار له اللفظ الذي هو أخصر به، وأكشف عنه وأنم له، وأحرى بأن يكسبه نبلاً، ويظهر فيه مزية." ليس في عالم البيان العالِي تناسخ ، وليس فيه شيء يُغني عنه شيء ، فكل خصوصيته ، وفرائده ، وقيمته في وجوده الفردي والمُجتمعي

[أثر وضع الكلم وما فوقها في غير موضعها الأخص الأشكل]

يؤدي الخطأ إلى أثر وضع مكونات البيان في غير موضعها الأليق
الأنس قائلًا: " إذا أبدل مكانه غيره جاء منه :
= إمّا تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام
= وإمّا ذهب الرّونق الذي يكون معه سقوط البلاغة .

ذلك أن في الكلام ألفاظًا متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطابي ، كالعلم والمعرفة والحمد والشكر والبخل والشح والكنة والصفة ، وكقولك : أقعد واجلس وبلى ونعم ، وذلك وذاك ، ومن وعن ، ونحوهما من الأسماء والأفعال وحروف الصفات مما سنذكر تفصيله فيما بعد .

والأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء أهل اللغة بخلاف ذلك ؛ لأن لكل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبتيها في بعض معانيها وإن كانا قد يشتركان في بعضها
"(بيان إعجاز القرآن: ٢٩)

جعل الأثر السلبي لوضع الشيء في البيان في غير موضعه الأخص الأشكل قائمًا في أمرين:

الأول : تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام

والآخر: ذهب الرّونق الذي يكون معه سقوط البلاغة

نحن إزاء أمرين : تبدل المعنى ، وذهاب الرّونق

الأول يحقق هدم الكلام ووأده ، لأن هذا التبدل في المعنى زاهق لروح البيان، فلا يبقى ما يستفاد منه .

وهو هنا يلحظ ما جاء به سيبويه من تقسيم الكلام من حيث الاستقامة والإحالة .

وفساد الكلام يخرجُه عن الإفادة على أي مستوى .

والآخر : ذهابُ الرونق وإن بقي للكلام إفادته ، وكان ممّا يُمكن أن يوقف على غرض المتكلّم به على نحو ما إلا أنه فاقدٌ لبلاغته وأدبيته . فهو وإن كان دالاً على أصل معنى الكلام إلا أن عناية البلاغيّ به كمثّل عناية بأصوات الحيوان ، كما يقول الشكاكي (ت: ٦٢٦هـ) وهو ما تراه في كلام كثير من الدّماء .

"الرونق" إذن هو الذي به تتحقّق بلاغة البيان وأدبيته وطرافته .

الخطابيّ هنا يتكلّم على مستويين من الكلام .

كلام صحيح غير بليغ ، وكلام صحيح بليغ . كلاهما لم يتبدل فيه المعنى، ولذا لم يفسد، وأحدهما فقد رونقه ، ففقد بلاغته وأدبيته

هذا يجعلك تدرك ما في قول عالمة الجليّة بنت الشاطي - رضي الله عنها:

« ومناط البلاغة في النظم القرآني، عند الخطابي، إن "اللفظ في مكانه إذا أبدل فسد معناه أو ضاع الرونق الذي يكون منه سقوط البلاغة" »

وهذا الملحظ الدقيق، هو المحور الذي أدار عليه عبد القاهر مذهبه في الإعجاز بالنظم، وهو أيضاً مما يلتقي - إلى حد ما - مع جوهر فكرتنا في الإعجاز البياني، ثم نختلف بعد ذلك في تحقيق مغزاه ولمح أبعاده وطريق الاحتجاج له.

فالخطابيّ حين يقول بسقوط البلاغة لفساد المعنى أو ضياع الرونق، يتجه إلى الرونق اللفظي فيجعله غير فساد المعنى.

وسنرى الجرجاني يعتمد هذه التفرقة بين المعنى واللفظ أساساً لنظريته في النظم، على حين لا نرى اللفظ منفصلاً عن معناه بحيث يمكن أن يصح أحدهما والآخر فاسد، بل يفسد المعنى بفساد لفظه، ولا عبرة عندنا برونق لفظي مع فساد المعنى «أهـ

ما قالتها الجليّة بنت الشاطي فيه نظراً ناقداً .

لم يكن الخطابيّ بالذاهب البتة إلى أن رونق اللفظ باقٍ مع فساد المعنى، فذلك لا يقوله ناشئة في طلب العلم بالبيان ، فكيف بالخطابيّ.

هو يذهب إلى أنَّ وضع الكلم في غير مواضعها قد يترتب عليه فساد الكلام ، فلا يمكن أن يفهم منه شيء ، ذلك أن المعنى تبدل ، ولما كان كذلك ، فأنى يكون له مع ذلك رونق كما فهمت النبيلة بنت الشاطي ؟!!!

وهو يقول إن وضع بعض الكلم في غير موضعه قد لا يفسد أصل المعنى بل قد يفهم المعنى ، ولكن تذهب بسبب هذا بلاغته .

أرأيت إذا قلنا في غير القرآن: وتحبون المال حباً كثيراً أو عظيماً . لا يفسد أصل المعنى ، ولن يلحظ غير أهل العلم بالبيان أنَّ العبارة مغسولة من البلاغة . لأن قوله (جَمًّا) كما جاء في قوله تعالى : (وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا) [الفجر: ٢٠] محقق لغير قليل من بلاغة البيان الكاشفة على طبيعة النفس الإنسانية إزاء المال وهذا ما يعينك على فهمه ما رواه الشيخان بسندهما عَنْ غَطَاءٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ « لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَابْنِ مَرْيَمَ مِنْ مَالٍ لَابْتَغَى ثَلَاثًا ، وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ ، وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ »

وما رواه مسلم في كتاب (الزكاة) من صحيحه بسنده عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ - « يَهْزَمُ ابْنُ آدَمَ وَتَشَبُّبُ مِنْهُ اثْنَتَانِ الْحِرْصُ عَلَى الْمَالِ وَالْحِرْصُ عَلَى الْعُمْرِ » .

هذا المعنى لا يتحقق بقولنا كثيراً أو عظيماً أو شديداً ونحو ذلك . وكذلك إذا قيل في غير القرآن في أحكام ميراث الأولاد ذكورا وإناثا: " للأنثى نصف حظ الذكر " لم يفسد أصل المعنى ، لكن ذهب رونق بلاغته على ما لا يخفى عليك .

ولو أنها - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - استحضرت ما قاله الخطابي في الرد على من اعترضوا على إعراب القرآن بفعل الأكل دون الافتراس في قوله تعالى « فأكله الذئب » - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - لعلمت أنَّ الخطابي يذهب إلى أن إقامة بعض الكلم موضع بعض قد لا يترتب عليه فساد أصل المعنى ، ولكنه يفضي إلى « ذهاب الرُّونق الذي يكون معه سقوط البلاغة » وذهاب الرُّونق في شرعة البلاغيين عدل سقوط أصل المعنى وفساده عند النحاة واللغويين .

وما ذكرته الجليلة بنت الشاطي - رضي الله عنها - من أن "الجرجاني يعتمد هذه التفرقة بين المعنى واللفظ أساساً لنظريته في النظم" كآني بها قد عجلت في النظر، ولم تثبت، ولو راجعت لرجعت.

، لا أحسب أن من تثبت في قراءة ما جاء به عبد القاهر في شأن النظم، واستوعب قوله في مواطنه يمكن أن يذهب إلى ما ذهب.

عبد القاهر لا يفصل بين اللفظ (الصورة) والمعنى إلا باعتبار: اعتبار معدن بلاغة الكلام، ومحل الصنعة، وجلاها ومشهدا:

المعنى عنده هو مناط البلاغة والصنعة وهو محل النظم، والألفاظ (الصورة) هي مشهد البلاغة ومجلاها.

الأهم أن الخطابي يلفت إلى أن "في الكلام الفاظاً متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب كالعلم والمعرفة، والشكر، والبخل والسح، وكالنعمة والصفة، وكقولك: أقعد واجلس، وبلى ونعم، وذلك وذاك، ومن وعن، ونحوهما من الأسماء والأفعال وحروف الصفات ممّا سنذكر تفصيله فيما بعد.

والأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء أهل اللغة بخلاف ذلك لأن لكل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبها في بعض معانيها وإن كانا قد يشتركان في بعضها" (بيان إعجاز القرآن: ٢٩)

وهذا الذي أكدته الخطابي أمر أقام عليه غيره من أقرانه وعصريه ومن سبقهم، فعصريه أبو هلال العسكري (ت: ٣٩٥) يضع كتابه: "الفروق اللغوية" مبينا عن أن اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني، وأن كل اسمين يجريان على معنى من المعاني وعين من الأغنياء في لغة واحدة فإن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلا لكان الثاني فضلا لا يحتاج إليه.

وإلى هذا ذهب المحققون من العلماء، وأن جميع ما جاء في القرآن وعن العرب من لفظين جاريين مجرى ما ذكرنا من العقل واللب والمعرفة والعلم والكسب والجرح والعمل والفعل منطوقاً أحدهما على آخر، فإنما جاز هذا فيهما لما بينهما من الفرق في المعنى.

وَقَالَ الْمُحَقِّقُونَ مِنْ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ لَا يَجُوزُ أَنْ تَخْتَلِفَ الْحَرَكَتَانِ فِي الْكَلِمَتَيْنِ وَمَعْنَاهُمَا وَاحِدٌ.

هذا الذي قاله العسكري والخطابي، يهدي إلى أَنَّ الفروق الدلالية على مستوى المفردات يهدي إلى فروق دلالية على مستوى الجمل والتراكيب والصُّور، وذلك أَنَّ ثَمَّ عنصرًا أو أكثر قد تغيَّر ، فترتَّب عليه تغيُّرٌ في المعنى. وهو ما صرَّح به عبد القاهر في كتابه: "دلائل الإعجاز" من الفرق بين قولنا: "إن زيدًا كالأسد" و"كان زيدًا أسدًا"

أرأيت أَنَّ تغيُّر صوت من بنية الكلمة وحده يؤدي إلى تغيُّر معنى الكلمة ، فلزامًا أن يكون التَّغيُّر ألزم إذا ما زادت العناصر المتغيرة، فكيف إذا ما أُضيف إلى ذلك نظم الجملة أو العبارة ، وكيف إذا ما تغيَّر السِّياق الذي ترد فيه العبارة ، ولهذا ذهب بعضُ أهل العلم إلى إنكارِ «التكرار الأجرد» في البيان البليغ ، وإنَّ تطابقتَ العبارتان في سياقين ، فتغيَّر السِّياق ذو أثر في تحرير وتنوع معنى العبارة .

كل ذلك يهدي إلى أَنَّ المعرفة بالسِّياق والوضع الذي يردُّ فيه التَّركيبُ أو اللَّفظُ يحتاجُ إلى مزيدٍ من المهارة والفراصة واللقانة، وتلك أدوات رئيسة في تحقق ملكة البيان إقهارًا وفهمًا.

ولا يظنُّ أن جمهرة الذين لا يعنون بملاحظة الفروق الدقيقة بين الكلم المتناظرة أن ذلك عن جهالة، كلاً ، فالظنُّ بهم أنهم يعلمون، ولكنهم يلتفتون إلى ما اتفقت فيه تلك الكلم، فالمتناظرات إنما يكون اجتماعها في أصل المعنى وافتراقها في المعاني الهامشية، وما يتكلمون فيه يغنيهم الالتفات إلى أصل المعنى ، فالأصولي والفقيه والنحوي إنما يعنيه أصل المعنى فيما هو قائم للنظر فيه ، وليس المعنى الهامشي ، فهو لا يعنيه الفرق بين فقه وعلم وفهم ، وبين نظر وأبصر ورأى ، بينا البلاغي والناقد ونحوهما إنما هو معني بما اتفقت فيه المتناظران وما تفرقت به، لينظر كيف اتخلفت واتفقا، ومن أين اجتمعت وافترقت أولاً تسمع عبد القاهر يقول في طليعة كتابه «أسرار البلاغة» :

«اعلم أن غرضي في هذا الكلام الذي ابتدأته، والأساس الذي وضعته، أن أتوصل إلى بيان أمر المعاني

■ كيف تختلف وتتفق

■ ومن أين تجتمع وتنفرد

■ وافصل أجناسها وأنواعها

■ واتتبع خاصتها ومشاعها

■ وأبين أحوالها في كرم منسبها من العقل، وتمكُّنها في نصابه، وقُرب رَجَمها منه، أو بُعدها حين تُنسب عنه، وتكونها كالخليفة الجاري مجرى النَّسَب، أو الزَّعيم الملتصق بالقوم لا يقبلونه، ولا يمتعضون له ولا يذُبُّون نونه،»

ولذا كان العقلُ البلاغيُّ العربيُّ ذو غاية بتلك المعاني الهامشية المانزة بين الكلم ، ومن المعاني الهامشية ما هو مترتبٌ على تغيير حركة حرف المبنى في الكلمة،

أولا ترى أنَّ أهل التدبر في الذكر الحكيم يستطيعون معاني القراءات القرآنية للكلمة الواحدة حين يكون التنوع في ضبط حركة حرف مبنى في كلمة ، كما في قوله تعالى «عُسْرَة» و«نُظْرَة» و«مَيْسِرَة» من قول الله تعالى : (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنُظْرَةٌ إِلَى مَيْسِرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (البقرة : ٢٨٠) فقد جاءت قراءات قرآنية في كل، فتتوَّع المعنى بتتوَّعها، ولا يتسع المقام لتبيين ذلك . وقد فعلتُ في كتاب آخر والحمدُ لله رب العالمين(١)

(١) قرأ أبو جعفر المدني وحده : «عُسْرَة» بضم العين والسين معا ، وقرأ الباقون بضم العين وسكون السين «عُسْرَة»

وقرأ الجمهور : «نُظْرَة» بكسر "النَّاء" وقرأ الحسن ومجاهد والضحك : (فنُظْرَة) بسكون "النَّاء" وهي من تخفيف "نظرة" وهي على لغة في نعيم ، يقولون في كتب : " كُتِبَ " وفي " كَرُمَ زَيْدٌ " : كَرُمَ زَيْدٌ . بسكان عين الفعل.

وقرأ عطية بن أبي رباح : (فانظروه) بالالف : اسم فاعل على زنه فاعل ، و " انهاء " ضمير مضاف الى اسم الفاعل ، كناية عن الذي ينظر المدين المُعَصَّر

[تبيين الخطابي الفروق الدلالية لبعض الكلم]

إذا ما كان الخطابي ذاهباً إلى أن كل لفظ له موضع هو الأخص الأشكل ،
فذلك يوجب أولاً العرفان بمعناها ، ليتأتى العرفان بموضع استعمال كل ، وإلا

وقرأ عطاءً أيضاً : (فناظرة) بـ"الراء" فعل أمر على زنة "شاركه" فـ"ناضحه" والمعنى فيلزمه أو سامحه إلى وقت الأيسار ، فهو من المناظرة بمعنى المسامحة والمداواة وليس من المناظرة بمعنى المحااجة والمجادلة.
وقرأ نافعاً (ميسره) بضم السين، وروى زيد بن أحمد الحضرمي عن عمه يعقوب (ميسره) بضم السين وكسر الهاء مشبعة . وقرأ الباقون : (ميسرة) بفتح السين.

ينظر ما جاء من قراءات في هذه الآية: كتاب: المبسوط في القراءات العشر. تأليف: أبي بكر: أحمد بن الحسين بن مهزبان النيسابوري، (ت: ٣٨١هـ) تحقيق: سبيع حمزة حلكيمي. الناشر: مجمع اللغة العربية - دمشق عام النشر: ١٩٨١ م. ص: ١٣٧

وحجة للقراءات. تأليف: أبي زرعة: عبد الرحمن بن محمد، بن زنجلة (ت: ٤٠٣هـ) تحقيق: سعيد الأفغاني. نشر: دار الرسالة. ص: ١٤٩

معاني القرآن . تأليف الأخص الأوسط: أبي الحسن المجتبي الولاء، أبي الخي . (ت: ٢١٥هـ) تحقيق: هدى محمود قراعة . نشر: مكتبة الخانجي، القاهرة. (ط: ١) ١٤١١ هـ . ج: ١ ص: ٢٠٣

والسبعة في القراءات. تأليف: أبي بكر بن مجاهد البغدادي (ت: ٣٢٤هـ) تحقيق: شوقي ضيف. نشر: دار المعارف - مصر. (ط: ٢) ١٤٠٠هـ. ص: ١٩٢

والحجة في القراءات السبع. تأليف : الحسين بن أحمد بن خثوبه، (ت: ٣٧٠هـ) تحقيق : د. عبد العال سالم مكرم. نشر: دار الشروق - بيروت . (ط: ٤) ١٤٠١ هـ. ص: ١٠٣

والمصتب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. تأليف: أبي الفتح عثمان بن جني (ت: ٣٩٢هـ) الناشر: وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. طبعة: ١٤٢٠هـ. ج: ١ ص: ١٤٣-١٤٥

اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر. تأليف: شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني النميطي تحقيق : أنس مهرة. نشر: للكتب العلمية - لبنان (ط: ١) ١٤١٩ هـ . ص: ٣٠١

البحر المحيط في التفسير. تأليف: أبي حيان الأندلسي: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان (ت: ٧٤٥هـ) تحقيق: صئفي محمد جميل. نشر: دار الفكر - بيروت. الطبعة: عام: ١٤٢٠ هـ . ج: ٢ ص: ٧١٦-٧١٧

وراجع إن شئت في التلويح البلاغي لهذه القراءات «وآثارها في المعنى في كتابي «سبل استنباط المعنى من الكتاب والسنة دراسة منهجية تأولية نافذة» نشر مكتبة وهبة . (ط: ٢) ١٤٤٢ هـ. ص: ٧٢٤، وما بعدها.

كان ضرباً من الظلم في عالم البيان، والظلم فيه ظلمات بعضها فوق بعض، تعيق العقل عن أداء ما خلق له.

وهذا ما سعى إلى تبينه في بعض الكلم:

الفرق الدلالي بين «عرف» و«علم»:

ينظر الخطابي إلى الشأن الاستعمالي لكل، فيرى أن الفعل «عرف» إنما يقتضي مفعولاً واحداً بينا الفعل «علم» يقتضي مفعولين : نقول : عرفت اسمك ، ونقول علمت محمداً كريماً.

والعرفان يكون مسبوقاً بجهالة : فهو للإثبات الذي يرتفع معه الجهل . فالمعرفة تستعمل في توحيد الله تعالى وإثبات ذاته ، فتقول عرفت الله ، ولا تقول علمت الله إلا أن تأتي بمفعول آخر : علمت الله كريماً والعلم يضاده الجهل، والمعرفة يضادها النكرة.

فهو كما ترى ينظر إلى المفارقة من جهات :

من جهة العمل ومن جهة ما يقع عليه الفعل ، فالمعرفة على الذوات (عرفت محمداً) والعلم يقع على الصفات. علمت محمداً كريماً.

ومن جهة الضدية

ومن جهة ما يستلزمه كل.

وللراغب الأصفهاني في المفردات ما يضيفه إليه في التفرقة يقول: " المعرفة والعرفان: إدراك الشيء بتفكير وتنبؤ لآثره، وهو أخص من العلم، يضاده الإنكار، ويقال: فلان يعرف الله ولا يقال: يعلم الله متعدياً إلى مفعول واحد، لما كان معرفة البشر لله هي بتنبؤ آثاره دون إدراك ذاته، ويقال: الله يعلم كذا، ولا يقال: يعرف كذا، لما كانت المعرفة تستعمل في العلم القاصر المتوصل به بتفكير...

ويقول: العلم: إدراك الشيء بحقيقته، وذلك ضربان:

أحدهما: إدراك ذات الشيء.

والثاني: الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفي عنه.

فالأول: هو المتعدي إلى مفعول واحد نحو: (لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ) [الأنفال: ٦٠] .

والثاني: المتعدي إلى مفعولين، نحو قوله: (فَبِأَنَّ عَلَمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ) [المتحنة: ١٠]
ولأبي الحسن الحرالي (ت: ٦٢٨هـ) رؤية أخرى في مفهوم العرفة
والعلم يقول: «العارف بالشئ هو الذي كان له به ادراك ظاهر بادلة، ثم أنكره
لاشتباهه عليه، ثم عرفه لتحقيق ذكره، لما تقدم من ظهوره في إدراكه، فلذلك
معنى المعرفة لتعلقها بالحق، وعيان القلب أتم من العلم المأخوذ عن علم بالفكر
وإنما لم تجز في أوصاف الحق لما في معناها من شرط النكرة، ولذلك يقال :
المعرفة حد بين علمين :

علم عليّ ، تشهد الأشياء ببوايدها
وعلم نون ، يستدل على الأشياء بأعلامها .

الفرق الدلالي بين حمد وشكر:

يذهب إلى أن الحمد والشكر يجتمعان في شيء، ويختص كل بمعنى. يجتمعان
في الثناء على المحمود والمشكور، إلا أن الحمد لا يلزم أن ينال الحامد من
المحمود نوال، فأنت تحمد صاحبك على صبره وحلمه، ولا تشكره على ذلك
تحمده على صفة وهبها الله تعالى له، ولا تشكره عليها لأنها ليست من فعله،
ولكنك تشكره على زيارته لك، وعلى نصرته للحق الذي معك، بينما الشكر يلزم
أن ينال الشاكر من المشكور نوال، فهو على الفاضل، تشكره على ما أسداه
إليك من الخير، فالشكر: الثناء على المحسن بما أولاه من المعروف.
والحمد يكون باللسان فقط، والشكر يكون به وبغيره، فالشكر عمل قلبي وعمل
بالجوارح وباللسان أيضاً.

يقول: « الحمد والشكر قد يشتركان أيضاً ، والحمد لله على نعمه أي الشكر لله
تعالى عليها ثم قد يتميز الشكر عن الحمد في أشياء؛ فيكون الحمد ابتداء بمعنى
الثناء ، ولا يكون الشكر إلا على الجزاء.

تقول: حمدت زيداً إذا أثبتت عليه في أخلاقه ومذاهبه وإن لم يكن سبق إليك منه
معروف.

وشكرت زيداً إذا أردت جزاءه على معروف أسداه إليك .

ثم قد يكون الشكر قولاً كالحمد وقد يكون فعلاً كقوله جل وعز: (اغْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا) [سبأ: ١٣]

وإذا أردت أن تتبين حقيقة الفرق بينهما اعتبرت كل واحد منهما بضده. وذلك أن ضد الحمد الذم ، وضد الشكر الكفران.

وقد يكون الحمد على المحبوب والمكروه ، ولا يكون الشكر إلا على المحبوب.

« (بيان إعجاز القرآن: ٣٠)

والرَّاعِبُ الأصفهاني في المقدرات يذهب إلى أنَّ: « الْحَمْدُ لله تعالى: الثناء عليه بالفضيلة، وهو أخص من المدح وأعم من الشكر، فإنَّ المدح يقال فيما يكون من الإنسان باختياره، ومما يقال منه وفيه بالتسخير، فقد يمدح الإنسان بطول قامته وصباحة وجهه، كما يمدح ببذل ماله وسخائه وعلمه،

والحمد يكون في الثاني أي فيما ليس من فعله دون الأول أي الذي يكون بقوله والشكر لا يقال إلا في مقابلة نعمة، فكل شكر حمد، وليس كل حمد شكراً، وكل حمد مدح وليس كل مدح حمداً. «(بتصرف)

ويذهب ابن القيم إلى تفرق بين "الحمد" و"المدح" قائلاً:

« الفرق بينهما أن حمد يتضمن الثناء مع العلم بما يثنى به فإن تجرد عن العلم كان مدحاً ولم يكن حمداً فكل حمد مدح دون العكس

ومن حيث كان يتضمن العلم بخصال المحمود جاء فعله على حمد بالكسر موازناً لعلم ولم يجيء كذلك مدح فصار المدح في الأفعال الظاهرة كالضرب ونحوه ومن ثم في الكتاب والسنة حمد: ربنا فلانا ويقول مدح الله فلانا وأثنى على فلان ولا نقول حمد إلا لنفسه ولذلك قال سبحانه: {الْحَمْدُ لِلَّهِ} بلام الجنس المفيدة للاستغراق فالحمد كله له إما ملكاً وإما استحقاقاً فحمده لنفسه استحقاق وحمد العباد له وحمد بعضهم لبعض ملك له فلو حمد هو غيره لم يسغ أن يقال في ذلك الحمد ملك له لأن الحمد كلامه ولم يسغ أن يضاف إليه على جهة الاستحقاق وقد تعلق بغيره فإن قيل: ليس تناوذه ومدحه لأوليائه إنما هو بما علم فلم لا يجوز أن يسمى حمداً قيل لا يسمى حمداً على الإطلاق إلا ما يتضمن العلم بالمحاسن على

الكمال وذلك معدوم في غيره سبحانه فإذا مدح فإنما يمدح بخصلة هي ناقصة في حق العبد وهو أعلم»

(الفرق الدلالي بين البخل والشح)

يقول: «الشح والبخل فقد زعم بعضهم أن البخل منع الحق ، وهو الظلم والشح ما تجده الشحيح في نفسه من الخزارة عند أداء الحق وإخراجه من يده. قال: ولذلك قيل: " الشحيح أعذر من الظالم " .

قلت: وقد وجدت هذا المعنى على العكس مما روى عن ابن مسعود: حدثنا أحمد بن إبراهيم بن مالك قال: نا عمر بن حفص السدوسي قال: نا المسعودي عن جامع بن شداد عن أبي الشعثاء قال: قلت لعبد الله بن مسعود. يا أبا عبد الرحمن إني أخاف أن أكون قد هلكت ، قال: ولم ذاك؟ قلت: لأنني سمعت الله تعالى يقول: {وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}. وأنا رجل شحيح لا يكاد يخرج من يدي شيء. قال: ليس ذاك الشح الذي ذكره الله في القرآن ولكن الشح أن تأكل مال أخيك ظلماً ، ولكن ذاك البخل ، وبنس الشيء البخل.» (بيان إعجاز القرآن: ص ٣٠)

يفهم من قول الخطابي: «قلت: وقد وجدت هذا المعنى على العكس» أن بين تأويل سيدنا عبد الله بن مسعود - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - وبين أهل العلم للبخل والشح تقابلاً لا تناظراً، فهل لتأويل ابن مسعود - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - وجه يناظر ما جاء عن جمهرة أهل العلم.

الآية المذكورة في الأثر عن سيدنا عبد الله بن مسعود - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - جاءت في سياقين:

الأول في سورة "الحشر": (وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (الحشر: ٩)

والآخر في سورة "التعابن": (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن مِّنَ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عُذُوا لَكُم فَاحْذَرُوهُمْ وَإِن تَعَفَّوْا وَتَصَنَّفُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (١٤) إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ (١٥) فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٦) إِن تَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُّضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ (١٧) غَالِبٌ الْغَنِيِّبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (١٨)) [التعابن]

يهديك إلى أن "الشح" هنا إنما هو فعلٌ نفسي يحمل على البخل، الذي هو منع الحق صاحبه .

أَوْ لَا تَسْمَعُ اللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ قَبْلَهَا فِي سُورَةِ الْحَشْرِ: (يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ) فهذا آية على أنهم من صفاء النفس وسماحتها بمكانٍ على كريم، لا توسوس لهم أنفسهم بمنع الحق عن صاحبه.

كيف أجاب سيدنا ابن مسعود - رضي الله عنه - الرجل المتخوف مما يكون فيه من ميل النفس إلى منع الحق عن صاحبه - هذا الجواب الدال ظاهره على أن الشح أكل مال أخيك ظلماً.

أترأه - رضي الله عنه - غفل عن المتياق ؟ أ يكون وهو من هو في فقه القرآن وتأويله؟

الظن الأمجد الأحمد به - رضي الله عنه - أنه يهدي الرجل إلى أن الشح إذا لم يطع ؛ فيمنع الحق ، فصاحبه ممن قد وقى أثره ، وبذلك يقيم الطمأنينة في فؤاد الرجل.

ولك أن تجعل الآية على سبيل الحذف والتقدير: وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فِي سُلُوكِهِ ، أَي لَا يُطِيعُهَا فِيمَا تَوْسُوسُ بِهِ مِنَ الشَّحِّ ، إِيْمَاءً إِلَى أَنَّهُ لَا يَوْجَدُ فِي النَّاسِ مَنْ لَمْ يَكُنْ فِي نَفْسِهِ أَثَارَةٌ مِنْ شُحِّ فِي حَالٍ مَا.

ذلك إنما يكون للأنبياء والصديقين والمحسنين، وأما جمهرة الناس في أنفسهم شيء من الشح ، وذلك لا يلام المرء عليه إلا إذا حمّله على البخل فاطاعه.

جعل ابن مسعود - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - صاحب الشُّح الذي لا يُطِيعه قَد وقي شح نفسه.

مصدقُ هذا ما رواه الشيخان بسندهما عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - قَالَ قَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمْتِي مَا وَسَّوَسْتَ بِهِ صُورَهَا ، مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَكَلَّمْ» .

ذلك ما أظن أن سيدنا ابن مسعود - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - يرمى إليه ، ففي تأويله تطييبُ لنفس الرجل ، وإعلاماً له بأنه كمثل جمهرة الناس ، لا تَخْلُوْنَ نفوسهم من آثاره من الشُّح ، وهذه لا يُخشى منها ما لم تكن طاعة لها.

ويذهب عصري الخطابي "أبو هلال العسكري" (ت: ٣٩٥هـ) إلى أن «الشُّحُ الحِرْصُ على منع الخير ، ويُقال: "زُئِدَ شحاح" إذا لم يور ناراً وإن شحَّ عليه بالقدح ، كأنه حريصٌ على منع ذلك .

والبُخلُ منع الحق ، فلا يُقال لمن يُؤدِّي حُقُوقَ اله تَعَالَى بخيل .

وهو كما ترى ينظر من الجهة التي نظر منها الخطابي .

ويذهب ابن القيم إلى أن «الفرق بين الشُّح والبُخل أن الشُّح هو شدة الحرص على الشيء والإحفاء في طلبه والاستقصاء في تحصيله وجشع النفس عليه.

والبُخل منع إنفاقه بعد حصوله وحبه وإمساكه، فهو شحيح قبل حصوله بخيل بعد حصوله

فالبُخل تمره الشح والشح يدعو إلى البُخل والشح كامن في النفس، فمن بخل فقد أطاع شحه ومن لم يبخل فقد عصي شحه ووقي شره،

وذلك هو المفتاح {ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون} .

(الفرق الدلالي بين "النعت" و"الصفة")

هاتان الكلمتان ينظر إلى ما بينهما من جهتين:

الأولى: جهة الوضع اللغوي ، واستعمالهما قبل تدوين العلوم، وصناعة المصطلحات العلمية

والآخر: جهة الوضع الاصطلاحي في العلوم على تنوعها .

الجهة الأولى قد يكون الفرق من قبل اختلاف القبائل المستعملة، فتكون قبيلة مستعملة كلمة «صفة» من غير تفرقة وتكون أخرى مستعملة كلمة «نعت» من غير تفرقة، أما أن تكون قبيلة مستعملة الكلمتين دون تفرقة على سبيل التوارد وضعاً لغوياً، فهذا بعيد أما على سبيل الافتراض اللغوي فيمكن أن يكون. ويمكننا أن نحاول العلم بمعنى كل في القبائل من خلال النظر في استعمال شعراء وخطباء القبائل، فننظر مثلاً في شعراء قبيلة «هذيل» وخطبانها في أي معنى يستعملون كلاً أم أنها تستعملهما على سبيل التوارد، وهكذا مع سائر القبائل في عصر ما قبل التدوين العلمي للغة وعلومها.

الجهة الأخرى: جهة الوضع الاصطلاحي في العلوم على تنوعها .

يستعمل النحاة مصطلح النعت ومصطلح الصفة، وكذلك الأصوليون ... وشاع لدى جمهرة طلاب العلم أن «الصفة» مصطلح بصري، وأن «النعت» مصطلح كوفي، ولو أنه قيل إنه يغلب على البصرة استعمال مصطلح «الصفة» وعلى الكوفيين استعمال مصطلح «النعت» لكان أوثق، ذلك أن الخليل وسيبويه يستعملان مصطلح «النعت».

يقول الخليل: «قال الشاعر

وَتَحْتَ الْعَوَالِي وَالْقَنَا مُسْتَظَلَّةٌ * ظَبَاءُ أَعَارَتْهَا الْغُيُونُ الْجَادِرُ
نَصَبٌ مُسْتَظَلَّةٌ لِأَنَّهُ نَعْتُ ظَبَاءٍ تَقْدَمُ
قَالَ الثَّالِغَةُ :

كَأَنَّهُ خَارِجًا مِنْ جَنْبِ صَفْحَتِهِ * سَفُودٌ شَرِبَ نَسْوَهُ عِنْدَ مَفْتَادِ
نَصَبٌ خَارِجًا لِأَنَّهُ نَعْتُ سَفُودٍ تَقْدَمُ.

وقال آخر: لمية موحشا طلل * يلوح كأنه خال

نصب موحشا لأنه نعت نكرة تقدم على الاسم «

على أنه إذا اختلفت العلوم فلا مشاحة في الاصطلاح. لأنه وضع اتفاقاً. فإذا اتفق قوم على أن يطلقوا مصطلح «الصفة» على معنى معين، والنعت على معنى آخر أعم أو أضيق منه فلا تثريب.

ومن هنا نجد من أهل العلم من يذهب إلى أنهما لفظان يتواردان .
والعلماء لم يتفقوا على المفاصلة بينهما وتحرير معنى لكل لا يتجاوز .
ويذهب أبو سليمان الخطابي إلى أن الفرق بين النعت والصفة يتمثل في « إن
الصفة أعم والنعت أخص ، وذلك أنك تقول : "زيدٌ عاقلٌ وحليمٌ" ، و"عمرو
جاهلٌ وسفيهٌ" وكذلك تقول : "زيدٌ أسودٌ ودميمٌ" ، و"عمرو أبيضٌ وجميلٌ" فيكون
ذلك صفةً ونعتاً لهما

وأما "النعت" فلا يكاد يطلق إلا فيما لا يزول ولا يتبدل ، كالطول والقصر
والسواد والبياض ونحوهما من الأمور اللازمة .
هو ناظر إلى مستوى التمكن : تمكّن الصفة في الموصوف ، فشان «النعت»
الديمومة كالصفات الخلقية (بكسر الخاء) : الطول والقصر ، فهي نعت .
وكان المحظور أو غير المستعمل استعمال النعت فيما ليس بثابت ، وقد رأيت
الخليل وسيبويه ، وهما شيخا العربية استعمالاً «النعت» في ما ليس بقائم دائم ،
وكذلك تراء عند المبرد في «المقتضب» وجمهرة نحاة البصرة .

ويذهب أبو هلال العسكري (ت: ٣٩٥هـ) في الفرق بين "الصفة" و"النعت" « أن
النعت في ما حكى أبو العلاء - رحمه الله - لما يتغير من الصفات ، والصفة لما
يتغير ولما لا يتغير ، فالصفة أعم من النعت .

قال [أي المعري] : فعلى هذا يصح أن ينعت الله - تعالى - بأوصافه لفعله ؛
لأنه يفعل ولا يفعل ولا ينعت بأوصافه لذاته ؛ إذ لا يجوز أن يتغير ولم يستدل
على صحة ما قاله من ذلك بشيء .

والذي عندي [أي العسكري] أن النعت هو ما يظهر من الصفات ويشتهر ، ولهذا
قالوا : هذا نعت الخليفة ، كمثل قولهم : الأمين والمأمون والرشد
وقالوا : أول من ذكر نعته على المنبر الأمين ولم يقولوا صفته وإن كان قولهم
الأمين صفة له عندهم ؛ لأن النعت يفيد من المعاني التي ذكرناها ما لا يفيد
الصفة ، ثم قد تتداخل الصفة والنعت فيقع كل واحد منهما موضع الآخر لتقارب
معنييهما

ويجوز أن يقال : الصفة لغة ، والنعت لغة أخرى ولا فرق بينهما في المعنى .

وَالثَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ أَهْلَ الْبَصَرَةِ مِنَ النَّحَاةِ يَقُولُونَ الصِّفَةُ وَأَهْلُ الْكُوفَةِ يَقُولُونَ
النَّعْتُ وَلَا يَفْرُقُونَ بَيْنَهُمَا ، فَأَمَّا قَوْلُهُمْ : " نَعْتُ الْخَلِيفَةِ " فَقَدْ غَلَبَ عَلَى ذَلِكَ كَمَا
يَغْلِبُ بَعْضُ الصِّفَاتِ عَلَى بَعْضِ الْمَوْصُفِينَ بِغَيْرِ مَعْنَى يَخْصُهُ فَيَجْرِي مَجْرَى
اللقب فِي الرَّفْعَةِ ثُمَّ كَثُرُوا حَتَّى اسْتَعْمَلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِي مَوْضِعِ الْآخَرِ "

مَا جَاءَ عَنِ الْمَعْرِيِّ هُوَ مُخَالَفٌ لِمَا عَلَيْهِ جَمَعَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِجَعْلِهِ "النَّعْتُ"
خَاصًّا بِمَا لَيْسَ بِإِلَازِمٍ ، وَهُمْ جَعَلُوهُ خَاصًّا بِمَا هُوَ لِإِلَازِمٍ .
اتَّفَقَ الْمَعْرِيُّ وَتِلْكَ الثَّلَاةُ فِي أَنَّ بَيْنَهُمَا عَمُومًا وَخُصُوصًا ، وَفِي أَنَّ النَّعْتَ هُوَ
الْخَاصُّ ، وَلَكِنَّهُمَا اخْتَلَفَا فِي وَجْهِ الْخُصُوصِ :

جَعَلَهُ أَبُو الْعَلَاءِ فِيمَا لَيْسَ بِدَائِمٍ قَانِمًا ، وَالثَّلَاةُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ جَعَلَتِ النَّعْتَ فِي مَا هُوَ
دَائِمٌ قَانِمٌ .
وَعَقِبَ الْعَسْكَرِيُّ بِأَنَّ أَبَا الْعَلَاءِ لَمْ يَسْتَدِلَّ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بِشَيْءٍ ، وَكَانَ يَدْفَعُهُ
، ثُمَّ اخْتَارَ وَجْهًا آخَرَ لِلْفَرْقِ لَيْسَ مِنْ جِهَةِ الدِّيمُومَةِ وَالتَّغْيِيرِ ، بَلْ مِنْ جِهَةِ الْأَشْتِهَارِ
وَعَدَمِهِ :

مَا اشتهر كان نعتًا ، وما لم يشتهر كان وصفًا .
وَلَعَلَّ هَذَا أَقْرَبُ إِلَى مَا قَالَ الْجُمْهُورُ مِنْ أَنَّ النَّعْتَ أَخْصُ ؛ لِأَنَّهُ لِمَا كَانَ دَائِمًا
قَانِمًا ، كَانَ مَشْهُورًا فَالْمُشْهُورَةُ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الدِّيمُومَةِ

وَاسْتَرْضَى أَبُو الْقَاسِمِ السَّهِيلِيُّ فِي كِتَابِهِ «نَتَائِجُ الْفِكْرِ» أَنَّ صِفَاتَ الْبَارِي -
سُبْحَانَهُ - لَا تَسْمَى نَعُوتًا ، تَخْرُجُ مِنْ إِطْلَاقِ هَذَا اللَّفْظِ لِعَدَمِ وَجُودِهِ فِي الْكِتَابِ
وَالسُّنَنِ . وَقَدْ وَجَدْنَا لَفْظَ "الصِّفَةُ" فِي الصَّحِيحِ ، حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلرَّجُلِ
الَّذِي كَانَ يَقْرَأُ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) فِي كُلِّ رَكْعَةٍ : لَمْ تَفْعَلْ ؟
فَقَالَ : أَحِبَّيْهَا ؛ لِأَنَّهَا صِفَةُ الرَّحْمَنِ " (الْحَدِيثُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ)
فَمَا حَاجَزَ السَّهِيلِيُّ عَنْ أَنْ يَسْتَعْمَلَ مُصْطَلَحَ «النَّعْتُ» فِيمَا يَنْسَبُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى
هُوَ عَدَمُ الْوُرُودِ ، فَهُوَ مُتَوَقَّفٌ فِي مَا يَتَعَلَّقُ بِحَقِّ اللَّهِ تَعَالَى ، وَمُلْتَزِمٌ النِّقْلِ . وَهَذَا
مِنْهُ حَمِيدٌ .

واتخذ ابن القيم (ت: ٧٥١هـ) منحى آخر في التفريق بين النعت والصفة:

«الفرق بين الصفة والنعت من وجوه ثلاثة.

أحدها: أن النعت يكون بالأفعال التي تتجدد، كقوله تعالى {إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ} [الأعراف: ٥٤] الآية. وقوله {الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} [الزخرف: ١٠]. {وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْثًا كَذَلِكَ نُخْرِجُونَ} [الزخرف: ١١]. {وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفَلَكَ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ} [الزخرف: ١٢] ونظائر ذلك.

و "الصفة" هي الأمور الثابتة اللازمة للذات، كقوله تعالى {هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ غَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ} [الحشر: ٢٢]. {هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِنِمُّ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ} [الحشر: ٢٣] إلى قوله {الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} [الحشر: ٢٤] ونظائر ذلك.

الفرق الثاني: أن الصفات الذاتية لا يطلق عليها اسم النعوت، كالوجه واليد، والقدم، والأصابع، وتسمى صفات، وقد أطلق عليها السلف هذا الاسم، وكذلك متكلمو أهل الإثبات، سموها صفات، وأنكر بعضهم هذه التسمية، كابن الوفاء بن عقيل وغيره، وقال: لا ينبغي أن يقال: نصوص الصفات، بل آيات الإضافات؛ لأن الخي لا يوصف بيده ولا وجهه، فإن ذلك هو الموصوف، فكيف تسمى صفة؟ وأيضا: فالصفة معنى نعم الموصوف، فلا يكون الوجه واليد صفة.

والتحقيق: أن هذا نزاع لفظي في التسمية، فالمقصود: إطلاق هذه الإضافات عليه سبحانه، ونسبتها إليه، والإخبار عنه بها، منزهة عن التمثيل والتعطيل، سواء سميت صفات أو لم تسم.

الفرق الثالث: أن النعوت ما يظهر من الصفات ويشتهر، ويعرفه الخاص والعام، والصفات: أعم، فالفرق بين النعت والصفة فرق ما بين الخاص والعام، ومنه قولهم في تخليع الشيء: نعتة كذا وكذا، لما يظهر من صفاته.

وقيل: هما لغتان، لا فرق بينهما، ولهذا يقول نخاة البصرة: باب الصفة، ويقول نخاة الكوفة: باب النعت، والمراد واحد، والأمر قريب «

الفرق الأول والثاني إنما هو بالنظر إلى القول في شأن الله تعالى، وهو لا يجري فيما يتعلق بالخلق، ولذا تجد ابن القيم يذهب إلى أن النعت ما كان متجدداً فعله وصفاً لأفعال الله تعالى المتجددة، والصفة لما هو ثابت وهذا على عكس ما عليه أهل العلم في ما يتعلق بالبشر.

ويشير الكفوي في «الكليات» إلى أن «النعت في اللغة عبارة عن الحلية الظاهرة الداخلة في ماهية الشيء وما شاكلها كالأنف والأصابع والطول والقصر ونحو ذلك

والصفة عبارة عن العوارض كالقيام والقعود ونحو ذلك قال بعضهم ما يوصف به الأشياء على اختلاف أنواعها وأجناسها يسمى نعتاً ووصفاً

وقيل النعت يستعمل فيما يتغير من الجسد والصفة تشمل المتغير وغير المتغير وقال قوم منهم ثعلب: النعت ما كان خاصاً كالأعور والأعرج فإنهما يخصان موضعاً من الجسد والصفة ما كانت عاماً كالعظيم والكريم وعند هؤلاء يوصف الله تعالى ولا ينعت...»

مُحَصِّلُ الْقَوْلِ أَنَا لَا نَجِدُ اتِّفَاقًا عَلَى تَعْيِينَ الْفَرْقِ بَيْنَ الْكَلِمَتَيْنِ. وَمَا اخْتَلَفَ الْخَطَابِيُّ مِنْ أَنَّ "الصِّفَةَ" أَعَمُّ، يَكُونُ لَهَا يَتَجَدَّدُ، وَلَمَّا هُوَ دَائِمٌ، وَالنَّعْتَ أَخْصَ، يَكُونُ لَهَا هُوَ دَائِمٌ قَامٌ، رُبَّمَا كَانَ أَسْهَلَ إِنْ شَبَّهْنَا أَنْ نَفَرِّقَ.

الفرق الدلالي بين «قعد» و«جلس»

القعود والجلوس في صورتها النهائية متفقان، إلا أن من أهل العلم من فرق بينهما من حيث المنتقل منه. لا من حيث المنتقل إليه.

إن كان انتقالاً من علو إلى دنو، أي على سبيل التنزل، فالفعل الأشكل به/«قعد» ، وأن كان الانتقال من أدنى إلى الأعلى على سبيل التصاعد، فالأشكل «جلس» يقول الخطابي: «وأما قول القائل لصاحبه: "اقعد" و"اجلس"، فقد حكى لنا النضر بن شميل أنه دخل على المأمون عند مقدمه من مزو، فمثل بين يديه

وسلم؛ فقال له المأمون : اجلس ، فقال: يا امير المؤمنين ، ما أنا بمضطجع فأجلس ، قال: فكيف تقول؟ قال: قل : اقعد. فأمر له بجائزة.

قلت: وبيان ما قاله النضر بن شميل إنما يصح إذا اعتبرت إحدى الصفتين بالأخرى عند المقابلة ، فنقول: القيام والقعود كما تقول: الحركة والسكون ، ولا نسمعهم يقولون القيام والجلوس وإنما يقال قعد الرجل عن قيام ، وجلس عن ضجعة واستلقاء ، ونحو ذلك.» (بيان إعجاز القرآن:ص: ٣١)

كان الخطابي يرى أن حضور المقابل اللفظي يوجب الالتزام بضده (القيام/ القعود) (الاضطجاع أو النوم/ الجلوس)، ولكن ألا ترى أنه يمكن أن يتوسع في مفهوم المقابلة، فلا تحصر في المقابلة اللفظية، بل تدخل فيها المقابلة الحالية أي إذا كان المرء واقفاً فلا تقل له اجلس كما فعل المأمون مع النضر وإذا كان مضطجعا فقل له اجلس. وهذا ما تراه حين يدخل المعلم الفصل، فيقف التلاميذ احتراماً، فيقول «جلوس» فاعتبر المقابلة الحالية.

وجاء في السنة العبرية عن الانتقال من قيام بالفعل جلوس:

روى البخاري بسنده عن أبي واقد الليثي أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بينما هو جالس في المسجد والناس معه ، إذ أقبل ثلاثة نفر ، فأقبل اثنان إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وذهب واحد ، قال فوفقا على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأما أحدهما فرأى فرجة في الخلقة فجلس فيها ، وأما الآخر فجلس خلفهم ، وأما الثالث فأدبر ذاهبا ، فلما فرغ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال « ألا أخبركم عن النفر الثلاثة أما أحدهم فلوى إلى الله ، فأواه الله ، وأما الآخر فاستحيا ، فاستحيا الله منه ، وأما الآخر فأعرض ، فأعرض الله عنه » .

وروى أيضا بسنده عن أنس - رضي الله عنه - قال أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - بمال من البخرين فقال « انثروا في المسجد » . وكان أكثر مال أتى به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، فخرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى الصلاة ، ولم يلتفت إليه ، فلما قضى الصلاة جاء فجلس إليه ، فما كان يرى أخذا إلا أعطاه ، إذ جاءه الغساس فقال يا رسول الله ، أعطني فأني فأنيت نفسي

وَفَازَنِيَتْ عَقِيلًا ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - « خُذْ » . فَخَذَا فِي تَوْبِهِ ، ثُمَّ ذَهَبَ يَقْلُهُ فَلَمْ يَسْتَطِعْ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَوْمَرُ بَعْضُهُمْ بِرَفْعِهِ إِلَيَّ . قَالَ « لَا » . قَالَ فَارْفَعُهُ أَنْتَ عَلَيَّ . قَالَ « لَا » . فَتَنَزَّ مِنْهُ ، ثُمَّ ذَهَبَ يَقْلُهُ ، فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَوْمَرُ بَعْضُهُمْ بِرَفْعِهِ عَلَيَّ . قَالَ « لَا » . قَالَ فَارْفَعُهُ أَنْتَ عَلَيَّ . قَالَ « لَا » . فَتَنَزَّ مِنْهُ ، ثُمَّ احْتَمَلَهُ فَأَلْقَاهُ عَلَى كَاهِلِهِ ثُمَّ انْطَلَقَ ، فَمَا زَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يُتْبِعُهُ بِصَرَّةٍ حَتَّى خَفِيَ عَلَيْنَا ، عَجَبًا مِنْ حِرْصِهِ ، فَمَا قَامَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَثَمَ مِنْهَا بَرَهَمٌ ."

وروى البخاري - أيضا - عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَتْ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَبَا بَكْرٍ أَنْ يُصَلِّيَ بِالنَّاسِ فِي مَرَضِهِ ، فَكَانَ يُصَلِّيَ بِهِمْ . قَالَ عَزُوزَةُ فَوَجَدَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي نَفْسِهِ خِيفَةً ، فَخَرَجَ فَإِذَا أَبُو بَكْرٍ يَوْمَ النَّاسِ ، فَلَمَّا رَأَاهُ أَبُو بَكْرٍ اسْتَأْخَرَ ، فَأَشَارَ إِلَيْهِ أَنْ كَمَا أَنْتَ ، فَجَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - حِذَاءَ أَبِي بَكْرٍ إِلَى جَنْبِهِ ، فَكَانَ أَبُو بَكْرٍ يُصَلِّيُ بِصَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَالنَّاسُ يُصَلُّونَ بِصَلَاةِ أَبِي بَكْرٍ "

وروى بسنده عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ تَوَفَّيْتُ ابْنَةَ لِعُثْمَانَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - بِمَكَّةَ وَجِئْنَا لِنَشْهَدَهَا ، وَحَضَرَهَا ابْنُ عُمَرَ وَابْنُ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - وَإِنِّي لَجَالِسٌ بَيْنَهُمَا - أَوْ قَالَ جَلَسْتُ إِلَى أَحَدِهِمَا . ثُمَّ جَاءَ الْآخَرُ ، فَجَلَسَ إِلَى جَنْبِي فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - لِعُمَرَ بْنِ عُثْمَانَ أَلَا تَنْتَهَى عَنِ الْبُكَاءِ ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ « إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعْتَبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ » .

وروى بسنده عن أَبِي الْعَلَاءِ بْنِ الشَّخِيرِ أَنَّ الْأَخْنَفَ بْنَ قَيْسٍ حَدَّثَهُمْ قَالَ جَلَسْتُ إِلَى مَلَأٍ مِنْ قُرَيْشٍ ، فَجَاءَ رَجُلٌ خَشِنُ الشَّعْرِ وَالثِّيَابِ وَالْهَيْئَةِ حَتَّى قَامَ عَلَيْهِمْ فَسَلَّمَ ثُمَّ قَالَ بِمَرِّ الْكَافِرِينَ بِرَضْفٍ يُحْمَى عَلَيْهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ ، ثُمَّ يُوضَعُ عَلَى خَلْمَةٍ تُذَى أَحَدُهُمْ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْ نَعْصِ كَتِفِهِ ، وَيُوضَعُ عَلَى نَعْصِ كَتِفِهِ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْ خَلْمَةٍ تُذَى بِهِ يَنْزَلُ ، ثُمَّ وَلَّى فَجَلَسَ إِلَى سَارِيَةٍ ، وَتَبِعْتُهُ وَجَلَسْتُ إِلَيْهِ ، وَأَنَا لَا أَنْبَرِي مَنْ هُوَ فَقُلْتُ لَهُ لَا أَرَى الْقَوْمَ إِلَّا قَدْ كَرِهُوا الَّذِي قُلْتُ . قَالَ إِنَّهُمْ لَا يَغْفُلُونَ شَيْئًا .

روى مسلم بسنده عن يسير بن جابر قال هاجت ريح حمراء بالكوفة فجاء رجل ليس له هجيرى إلا يا عبد الله بن مسعود جاءت الساعة. قال ففقد وكان متكنا فقال إن الساعة لا تقوم حتى لا يقسم ميراث ولا يفرخ بغنيمة..... » (الحديث)
 مما مضى تجد أنه لم يكن التزام بالإعراب عن الانتقال من القيام بالعود، ولا الالتزام بالإعراب عن الانتقال من النوم أو الاتكاء بالجلوس، بل تجد الفعلين يتعلوران، وإن الأصل والغالب أن يكون من القيام قعوداً، ومن الاتكاء والاستلقاء جلوساً. ولو قيل: إن ذلك أغلبي، وليس التفريق بلازم لكان أوسع وأوقع.

الفرق الدلالي بين «نعم» و«بلى»

هاتان الكلمتان استعملتا جواباً عن سؤال، إلا أن لكل نوعاً من السؤال تكون جواباً عليه، وهذا يستلزم أن يكون المجيب واعياً السؤال الذي يجيب عليه، فإن كان السؤال جحداً أي كانت «همزة الاستفهام» داخلة على نفي، وأردت الجواب بالإيجاب وتقرير مدخول النفي والإنباء بوقوعه، فقل «بلى»
 وإن أردت نفي مدخول أداة النفي التالية لأداة الاستفهام والإنباء بأن ذلك لم يكن، فقل «نعم» وكان «نعم» تلغي أداة الاستفهام الداخلة على أداة النفي، وتجعل الكلام على الخبر المنفي.

وقد يأتي بعد (بلى) ما يؤكد معنى الإيجاب والإثبات فيها، كما تسمعه في قول الله تعالى (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) (الأعراف: ١٧٢)

وقوله تعالى (تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ) (٨) قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ (٩) [الملك]

ذلك ما عليه أهل العلم، وذلك ما جاء به القرآن

يقول الخطابي : «وأما قولك: "بلى" و"نعم"؛ فإن "بلى" جواب عن استفهام بحرف النفي، كقول القائل: ألم تفعل كذا؟، فيقول صاحبه: "بلى" كقوله - عز وجل: (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى) [الأعراف: ١٧٢].

وأما "نعم" فهو جواب عن الاستفهام نحو "هل" كقوله سبحانه: (فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ) [الأعراف: ٤٤]

وقال الفراء: "بلى لا يكون إلا جواباً عن مسألة يدخلها طرف من الجحد. وخكى عنه أنه قال: لو قالت الثرية عندما قيل لهم ألسن بربكم: "نعم" بدل قولهم "بلى" لكفروا كلهم.» (بيان في إعجاز القرآن: ٣١-٣٢)

لم يلت الخطابي إلا بما عليه جمهرة أهل العلم.

ومن أهل العلم من ذهب إلى أن «بلى» هو حرف «بل» الذي للإضراب، و«الألف» لإيجاب ما قبله.

يقول ابن فارس: (ت: ٣٩٥هـ) عصري الخطابي: «"بلى" تكون إثباتاً لمنفي قبلها. يقال: "أما خرج زيد؟" فنقول: "بلى" والمعنى أنها "بل" ووصلت بها ألف تكون دليلاً على كلام. يقول القائل: "أما خرج زيد؟" فنقول: "بلى" فـ"بل" رجوع عن جحد، و«الألف» دلالة كلام، كأنك قلت: "بل خرج زيد". وكذلك قوله جل ثناؤه: {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى} المعنى والله أعلم: "بل أنت ربنا".»

ومنهم من ذهب إلى أنها مركبة من «بل» و«لا». يقول أبو القاسم السهيلي (٥٠٨هـ-٥٨١هـ): «وأما «بلى» فكلمة فيها لفظ «بل» التي للإضراب، ولفظ «لا» التي للنفي، فمن أجل ذلك لا تقع أبداً إلا إضراباً عن نفي، ومن أضرب عن النفي، فقد أراد الإيجاب، كقول القائل: "ليس العسل حلاًلاً" فنقول: "بلى" إضراباً منك عن نفيه لتثبت الحل، ولو قال: "العسل حلٌّ" فقلت: "بلى" لم يجز؛ لأنه لم يتقدم نفي، ولا بد أن تقتضي «بلى» إضراباً على نفي؛ لأن لفظها مشاكل لمعناها.

فإن أدخلت «الف» الاستفهام على حرف النفي، فقلت: أليست الحمر حراماً؟، فلا تقل في الجواب: «نعم»، لأنك تكون مصدقاً للكلام المنفي المستفهم عنه

بالألف، ولكن نقول: "بلى" إضراباً عن النفي، وإثباتاً للتحريم، هذا هو الأصل؛ لأنهم راموا اللفظ وأجروا الكلام على ما كان عليه قبل الاستفهام. «
يذهب كما ترى أن الذي عليه جمهور أهل العلم في استعمال «بلى» و«نعم» إنما هو على سنن الحمل على اللفظ، والحمل على اللفظ هو الظاهر والإكثر تدوالاً في الاستعمال، ولكن هذا ليس هو المذهب الذي لا يؤذن بالذهاب في غيره، فإن الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) - رضي الله عنه - قد أنبأنا في كتابه «الرسالة» أن اللسان العربي إنما هو أكثر الألسنة ألفاظاً، وأوسعها مذهباً، ومن هنا كان بجانب «الحمل على اللفظ» الذي يسلكه كثير من الناس مذهب آخر: «الحمل على المعنى» وقد عده ابن جني - رضي الله عنه - (ت: ٣٩٢هـ) من شجاعة العربية. ولهذا نجد أبا القاسم السهيلي - رضي الله عنه - يجري في هذا المذهب: الحمل على المعنى قائلاً: «إذا ثبت هذا [أي ما اقتضاه الحمل على اللفظ في استعمال "بل" و"نعم"] فلا يمتنع أن يجاب بـ "نعم" بعد الاستفهام من النفي: لا تريد تصديق النفي، ولكن تحقيق الإيجاب الذي في نفس المتكلم؛ لأن المتكلم إذا قال لمن يشرب الخمر منكراً عليه: أليس الخمر حراماً؟ لم يستفهم في الحقيقة، إنما أراد: تقريره أو توبيخه، وفهم مراده في ذلك... فلما فهم مراده، وأنه يعتقد التحريم، جاز أن يجاب بـ "نعم" تصديقاً لمعتقده، دون التفات إلى لفظ النفي، لأنه ليس بنافٍ في الحقيقة، إلا أن أكثر العرب على غير هذا، إنهم يرون مراعاة اللفظ أولى؛ لأن الظاهر المسموع به جاء القرآن كقوله تعالى: (الست بربكم؟ قالوا: بلى) [الأعراف: ١٧٢] ولم يقولوا: "نعم"، وإن كان الكلام ليس باستفهام على الحقيقة بل هو تقرير على إثبات...»

وهذا الذي بينه السهيلي يخرج عليه ما جاء من إجابة الاستفهام الداخل على أداة نفي (الستم) مراد الإيجاب بـ (نعم) في السنة وغيرها، حملاً على المعنى. روى البيهقي في السنن الكبرى، والطبراني في المعجم الكبير بسندهم عن أبي شريح الهذلي قال: كنت عند معاوية وعنده ناس من المهاجرين، والأنصار فقال معاوية: «أنتدكم الله ألسنتم تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم» نهى عن لبس الذهب إلا مقطّعة؟، قالوا: اللهم نعم، قال: «ألسنتم تعلمون أن رسول الله

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الشُّرْبِ فِي آيَةِ الْفِضَةِ؟» ، قَالُوا: اللَّهُمَّ نَعَمْ، قَالَ: «أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ الْخَجِّ وَالْعُمْرَةِ» ، قَالُوا: اللَّهُمَّ نَعَمْ "

وقد تقوم (بلى) مقام (نعم) إذا أمن اللبس، حملاً على المعنى كما تراه فيما رواه البخاري في كتاب «الإيمان والنذور» من صحيحه بسنده عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ بَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مُضِيفٌ ظَهَرَهُ إِلَى قُبَّةٍ مِنْ أُنْمِ يَمَانٍ إِذْ قَالَ لِأَصْحَابِهِ « أَتَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا رُبْعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ » . قَالُوا بَلَى . قَالَ « أَفَلَمْ تَرْضَوْا أَنْ تَكُونُوا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ » . قَالُوا بَلَى . قَالَ « فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ ، إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ تَكُونُوا نِصْفَ أَهْلِ الْجَنَّةِ »

وثم رواية عنده في كتاب «الرقاق» بسنده عن غَمْرٍو بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي قُبَّةٍ فَقَالَ « أَتَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا رُبْعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ » . قُلْنَا نَعَمْ . قَالَ « تَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ » . قُلْنَا نَعَمْ . قَالَ « أَتَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا شَطْرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ » . قُلْنَا نَعَمْ . قَالَ « وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ تَكُونُوا نِصْفَ أَهْلِ الْجَنَّةِ ، وَذَلِكَ أَنَّ الْجَنَّةَ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ ، وَمَا أَنْتُمْ فِي أَهْلِ الشِّرْكِ إِلَّا كَالشَّعْرَةِ الْبَيْضَاءِ فِي جِلْدِ الثَّوْرِ الْأَسْوَدِ أَوْ كَالشَّعْرَةِ السُّودَاءِ فِي جِلْدِ الثَّوْرِ الْأَخْمَرِ »

وروى مسلم في كتاب «الهيئات» بسنده عن النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ انْطَلَقَ بِي أَبِي يَحْمِلُنِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اشْهَدْ أَنِّي قَدْ نَحَلْتُ النُّعْمَانَ كَذَا وَكَذَا مِنْ مَالِي . فَقَالَ « أَكُلُّ بَنِيكَ قَدْ نَحَلْتَ مِثْلَ مَا نَحَلْتَ النُّعْمَانَ » . قَالَ لَا . قَالَ « فَاشْهَدْ عَلَيَّ هَذَا غَيْرِي - ثُمَّ قَالَ - أَيْسُرُكَ أَنْ يَكُونُوا إِلَيْكَ فِي الْبَرِّ سَوَاءً » . قَالَ بَلَى . قَالَ « فَلَا إِذَا » .

فسياق الكلام كما ترى عاصم من اللبس .

وهذا ليس هو المتداول في بيان العربية . فالعدول ، والحمل على المعنى إنما يقبل من ذي معرفة بمذاهب الإبانة في العربية ، فإن العدول عن المعهود من غير ذي علم مرئود ، فما عدل عن علم.

وذو العلم إذ يعدل ويحمل على المعنى فإنما يعدل لمقتضى، وغاية يرمى إليها ،
فإصابة غير ذي علم، وغير ذي قصد لا اعتداد بها.

الفرق الدلالي بين «ذاك» و«ذلك»

ويشير الخطابي إلى ما بين اسمي الإشارة (ذاك) و(ذلك) من فرق
«وأما قولك: ذاك وذلك فإن الإشارة بذلك إنما تقع إلى الشيء القريب منك ، وذاك
إنما يستعمل فيما كان متراخياً عنك.» (بيان إعجاز القرآن ،ص: ٣٢)
أصل اسم الإشارة للمفرد المذكر في العربية «ذا» وما يلحقه من إضافات
قبلية (هذا) أو بعدية (ذلك) (ذاك) فهي إضافات تشير إلى معنى زائد على مجرد
الإشارة .

وانتم الإشارة : «ذاك» إذا زيد فيه «اللام» كان «ذلك» والاصطلاح الكتابي
المحدث ألا تكتب "الألف" في «ذلك» ، والأصل أن تكتب وفقاً للنطق بها
فترسم «ذاك» .

وبعض أهل العلم قديماً يكتبها ، كما يكتب «هؤلاء» و«لاكن» و«أولئك» فمن
عن عمل فلا تثريب.

والمعهود أن زيادة «اللام» في «ذلك» للدلالة على بعد المشار إليه بعداً حسياً
أو معنوياً، وزيادة «الكاف» للخطاب ،وهي تتنوع بتنوع المخاطب ، فللمفرد
المؤنث : «ذلك» البعيد بكسر الكاف، و«ذلك» بفتحها للمفرد المذكر للبعيد
...وعلى هذا يكون « ذاك » للمشار إليه القريب، و«ذلك» للمشار إليه البعيد
والذي في مقالة الخطابي على خلاف ذلك، وقد بحثت فيما تيسر لي من آثار
من سبقه لعلني أجد من علماء العربية من يقول مقالة الخطابي، فلم بتيسر لي،
فهل هذا من قبل النسخ، والأصل ما عليه الجمهور: «ذاك» للمشار إليه
القريب، و«ذلك» للمشار إليه البعيد.

فهل لا حظ الخطابي " الألف" في ذاك" وما فيها من امتداد ، إن كان، فإن "
الألف" أيضاً في «ذلك» وإن لم تكتب عن الجمهور .
الخطابي لم يمثل ، ولو فعل لتبين لنا ،

والمفسرون واللغويون والبلاغيون في تأويلهم قول الله تعالى «ذلك الكتاب» على أن اسم الإشارة «ذلك» في الآية إشارة إلى علو منزلة الكتاب .

يقول الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ) في تأويلها: «فإن قلت: لم صحت الإشارة بذلك إلى ما ليس ببعيد؟

قلت: وقعت الإشارة إلى الم بعد ما سبق التكلم به وتقصى، والمتقصى في حكم المتباعد، وهذا في كل كلام. يحدث الرجل بحديث ثم يقول: وذلك ما لا شك فيه. ويحسب الحاسب ثم يقول: فذلك كذا وكذا. »

ويقول في "المفصل": «وفرق بين ذا وذاك وذلك فقيل الأول للقريب والثاني للمتوسط والثالث للبعيد. »

والقول بأن «ذاك» للمتوسط محل نظر، فليس فيه ما يدل على ذلك، فالكاف ليست لذلك بل للخطاب

ويقول ابن عطية الأندلسي (ت: ٥٤٢هـ): «الاسم من ذلك الذال والالف، وقيل الذال وحدها، والالف تقوية، واللام لبعد المشار إليه وللتأكيد، والكاف للخطاب،

«

وللفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ) رواية أخرى في تأويل الآية يقول:

« لا نُسَلِّمُ أَنَّ لَفْظَةَ «ذَلِكَ» لَا يُشَارُ بِهَا إِلَّا إِلَى الْبَعِيدِ، بَيَانُهُ أَنَّ ذَلِكَ، وَهَذَا حَرْفًا إِشَارَةً، وَأَصْلُهُمَا «ذَا»، لِأَنَّهُ حَرْفٌ لِلْإِشَارَةِ، ... وَمَعْنَى «هَا» تَنْبِيْهٌ، فَإِذَا قُرِبَ الشَّيْءُ أَشِيرَ إِلَيْهِ فَقِيلَ: هَذَا، أَيْ تَنْبِيْهُ أَتِيهَا الْمُخَاطَبُ لِمَا أَشْرَفَ إِلَيْهِ فَإِنَّهُ حَاضِرٌ لَكَ بِحَيْثُ تَرَاهُ، وَقَدْ تَدْخُلُ الْكَافُ عَلَى «ذَا» لِلْمُخَاطَبَةِ وَاللَّامُ لِلتَّكْيِيدِ مَعْنَى الْإِشَارَةِ فَقِيلَ: «ذَلِكَ» فَكَانَ الْمَتَكَلِّمُ بَالِغًا فِي التَّنْبِيْهِ لِتَأْخُرِ الْمَشَارِ إِلَيْهِ عَنْهُ، فَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ لَفْظَةَ ذَلِكَ لَا تُفِيدُ الْبُعْدَ فِي أَصْلِ الْوَضْعِ، بَلْ اخْتَصَّ فِي الْعُرْفِ بِالْإِشَارَةِ إِلَى الْبَعِيدِ لِلْقَرِينَةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا، فَصَارَتْ كَالذَّابَةِ، فَإِنَّهَا مُخْتَصَّةٌ فِي الْعُرْفِ بِالْفَرَسِ، وَإِنْ كَانَتْ فِي أَصْلِ الْوَضْعِ مُتَنَاوِلَةً لِكُلِّ مَا يَدْبُ عَلَى الْأَرْضِ.

وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ: إِنَّا نَحْمِلُهُ هَاهُنَا عَلَى مُقْتَضَى الْوَضْعِ اللَّغَوِيِّ، لَا عَلَى مُقْتَضَى الْوَضْعِ الْعُرْفِيِّ، وَحِينَئِذٍ لَا يَفِيدُ الْبُعْدَ، وَلِأَجْلِ هَذِهِ الْمُقَارَنَةِ يُقَامُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ اللَّفْظَيْنِ مَقَامَ الْآخَرِ ... »

والسعي إلى تأويل الإشارة بالبعيد لا يحتاج إلى كل هذا التكلف، فالبعد هنا بعد منزلة الكمال في أنزل له : إخراج الناس من الظلمات إلى النور ، وبعده أن يأتي أحد بمثل سورة منه ، وبعده عن أن يكون فيه ما يمكن لعقيل نصيف أن يجد فيه ما يرتأى منه.

وهذا التأويل هو الأليق .يقول الطاهر ابن عاشور:

« فَلَا جَرَمَ أَنَّ كَانَتْ الْإِشَارَةُ فِي الْآيَةِ بِاسْتِعْمَالِ اسْمِ الْإِشَارَةِ لِلْبَعِيدِ لِإِظْهَارِ رَفْعَةِ شَأْنِ هَذَا الْقُرْآنِ لِجَعْلِهِ بَعِيدَ الْمَنْزِلَةِ. وَقَدْ شَاعَ فِي الْكَلَامِ الْبَلِيغِ تَمَثُّلُ الْأَمْرِ الشَّرِيفِ بِالشَّيْءِ الْمَرْفُوعِ فِي عِزَّةِ الْمَنَالِ لِأَنَّ الشَّيْءَ النَّفِيسَ عَزِيزٌ عَلَى أَهْلِهِ فَمِنْ الْعَادَةِ أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي الْمَرْتَفَعَاتِ صَوْنًا لَهُ عَنِ الدُّرُوسِ وَتَنَالِ كَثْرَةِ الْأَيْدِي وَالْإِبْتِدَالِ، فَالْكِتَابُ هُنَا لَمَّا ذُكِرَ فِي مَقَامِ التَّخَذِّي بِمُعَارَضَتِهِ بِمَا نَلَّتْ عَلَيْهِ حُرُوفُ التَّهْنِجِ فِي الْمِ [البقرة: ١] كَانَ كَالشَّيْءِ الْعَزِيزِ الْمَنَالِ بِالنُّسْبَةِ إِلَى تَنَالِهِمْ إِيَّاهُ بِالمُعَارَضَةِ أَوْ لِأَنَّهُ لِمَصْدَقِ مَعَانِيهِ وَنَفَعِ إِرْشَادِهِ بَعِيدٌ عَمَّنْ يَتَنَالُوهُ بِهِجْرَ الْقَوْلِ ... »

المهم أن الخطابي هنا لغوي أكثر أن يكون نحويًا بلاغيًا، ولسنا في مقام الفرق اللغوي بين «ذاك» و«ذلك» ، بل فيه وفي مقامات استعمال كل، وهذا هو النظر البلاغي ، ذلك أن الانحصار في تبين الجواز، وأنه جارٍ على معهود العرب، لا يحق أن القرآن من عند الله تعالى، لأنه لو سلمنا جدلاً إن القرآن من عند سيدنا محمد - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ - فإنه لن يخالف معهود العرب، فالقضية ليس : أهو على معهود العرب في استعمال الكلم ، أم أنا بصدد بيان أن استعماله الكلم ونظمها على نحو لا يتأتى لأحد من الخلق، لأن ذلك دارٍ على أساس من الإحاطة العلمية الكاملة التي لا تتحقق لأحد من البشر. وهذا لايكفي فيه النظر اللغوي. والقول بأن هذا جارٍ على معهود العرب .

مناط المنازعة بأهو جارٍ على معهود على نحو لا يتأتى لأحد من الهالمين مثله أم يتأتى ؟

وما تسمعه في زمانك من دعوى متخرصين أن في القرآن أخطاء لغوية إنما هم البالغون في السفاهة والحمق والضلالة مبلغًا كان العرب الأول أكثر تحصنًا من التردّي فيه.

لم بات في الأخبار أن سفيهاً من العرب في زمن المبعث قد شعب بان في القرآن لحناً.

الفرق الدلالي بين «من» و«عن»

من البين أن حروف الجر ليست لها معان في ذاتها بل في مدخولها، معانيها تتنوع بتنوع ما تدخل عليه ، وبرغم من هذا يكون لكل حرف مدخول نوعي لا لفظي، ويكون كل حرف وضع إزاء معنى، يدل عليه في أصل المعنى، فإن حدث عدول في استعماله، فإنه يدل على المعنى المتلائم مع مدخوله في ذلك السياق، دون أن يتخلى عن المعنى الرئيس الذي وضع ليدل عليه في العبارة الدالة على أصل المعنى، وأهل العربية قد بينوا المعنى الذي يدل عليه كل حرف من حروف الجر في حال استعماله في جملة لا عدول فيها.

وجمع من أهل العربية على أن حروف الجر لا تستعمل إلا فيما وضعت له حين يكون الأعراب عن أصل المعنى للجملة ، وإذا حدث عدول فيكون مناط العدول هو الفعل الذي عدي به حرف الجر، أو مدخول الحرف، ولذا لم نجد عبد القاهر قد أشار إلى أن في حرف الجر مجازاً، فالبصريون يذهبون إلى القول بالتضمنين في ما يتعلق به الحرف، ولكن الزمخشري، ومدرسة المفتاح تقول بالعدول في مدلول حرف الجر عن ما وضع له.

واستعمال حروف الجر يحتاج من صاحبه مزيد لقانة، وعناية. وكذلك في تأويله، ولا سيما في بيان الوحي قرآناً وسنة، وفقه أثر السياق بوجهيه في تنوع معنى حروف الجر في الكلام البليغ وتنوعه من القضايا العلمية الدقيقة اللطيفة.

يقول الخطابي: « وأما "من" و"عن" فإنهما يفترقان في مواضع كقولك : أخذت منه مالا ، وأخذت عنه علماً ، فإذا قلت: سمعت منه كلاماً أردت سماعه من فيه ، وإذا قلت سمعت عنه حديثاً كان ذلك عن بلاغ ، وهذا على ظاهر الكلام وغالبه. وقد [يتعاوران] في مواضع من الكلام. »

في هذا إشارة إلى أن «من» الأصل فيها الدلالة على الابتداء، وجمهور نحاة البصرة يقيّد ابتداء الغاية بالغاية المكانية، وجمع آخرون منهم ومن الكوفيين على

أَنهَآ تَكُونُ لَابْتِدَاءِ الْغَايَةِ الزَّمَانِيَّةِ (لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ) (١٠٨)

وهو يُبين أَنَّ من السِّياق التَّركيبيّ هو الذي يحرر معنى حرف الجر، ف(من) دلالتها على الابتداء تهدي إلى المباشرة :

أَخَذْتُ مِنْهُ عِلْمًا ، وَأَخَذْتُ مِنْهُ مَالًا، وَمِنْهُ خَلْقًا ، لَا فَرْقَ فِي هَذَا بَيْنَ مَدْخُولِ (مِنْ) أَهْوٍ مُحْصَنٍ أَمْ غَيْرِ مُحْصَنٍ .

وتهدي (عن) دلالتها على (المجاوزة) في (أَخَذْتُ عَنْهُ عِلْمًا) إلى أَنَّ الْأَخْذَ لَيْسَ مُبَاشَرًا .

وهو يرى أَنَّ الحرفين قد يَتَبَادَلَانِ، فيقوم أحدهما مقام الآخر إذا كان في الكلام ما يدل على ذلك ، وأن هذا ليس هو الأصل وهو لم يمثّل لهذا الذي عدل به عن الأصل .

يقول الله تعالى: (أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) (التوبة: ١٠٤) يقول أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت: ٢٠٩هـ) في «مجاز القرآن»: «يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ» أي من عبده، كقولك أَخَذْتَهُ مِنْكَ وَأَخَذْتَهُ عَنْكَ «

وكذلك قال ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ) في كتابه « تأويل مشكل القرآن » ويذهب ابن جني في «المحتسب» إلى أنه «لما كانت التوبة سببًا للعفو لاحظ معناه ، فقال: "عن عباده" حتى كأنه قال : وهو الذي يقبل سبب العفو عن عباده،» ففي التوبة معنى التجاوز الذي هو أنس به (عن)

ويذهب ابن عطية (ت: ٥٤٢هـ) إلى أن (عن) في قوله تعالى (عَنْ عِبَادِهِ) هي بمعنى «من» ، وكثيرا ما يتوصل في موضع واحد بهذه وهذه، تقول لا صدقة إلا عن غنى ومن غنى، وفعل فلان ذلك من أشربه وبطره وعن أشربه وبطره « وفي تأويله آية الشورى (الآية: ٢٥) قال : « وقوله تعالى: عَنْ عِبَادِهِ بمعنى: من عباده، وكأنه قال: التوبة الصادرة عن عباده. » وكأنه يجعل (عن) متعلقة بصفة مقدره للتوبة أي (الصادرة عن عباده)

وفي البحر المحيط لأبي حيان في تأويل آية «التوبة» يقول :
«وقيل: كلمة من وكلمة عن متقاربين، إلا أن عن تُغَيِّدُ البُعْدَ. فإذا قيل: جلس عن
يمين الأمير أفاد أنه جلس في ذلك الجانب، ولكن مع ضرب من البُعْدِ فَيُفِيدُهَا أَنَّ
الثَّابِتَ يَجِبُ أَنْ يُعْتَقَدَ فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ بَعِيدٌ عَنْ قَبُولِ اللَّهِ تَوْبَتَهُ بِسَبَبِ ذَلِكَ الذَّنْبِ،
فَيَحْصُلُ لَهُ انْكِسَارُ الْعَبْدِ الَّذِي طَرَدَهُ مَوْلَاهُ وَبَعْدَهُ عَنْ حَضْرَتِهِ. فَلَفْظُهُ عَنْ كَالْتَنَبِيهِ
عَلَى أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ حُصُولِ هَذَا الْمَعْنَى لِلذَّائِبِ انْتَهَى. وَالَّذِي يَظْهَرُ مِنْ مَوْضُوعِ
عَنْ أَنَّهَا لِلْمُجَاوِزَةِ. فَإِنْ قُلْتُ: أَخَذْتُ الْعِلْمَ عَنْ زَيْدٍ فَمَعْنَاهُ أَنَّهُ جَاوَزَ إِلَيْكَ، وَإِذَا
قُلْتُ: مِنْ زَيْدٍ نَلَّ عَلَى ابْتِدَاءِ الْغَايَةِ، وَأَنَّهُ ابْتِدَاءُ أَخْبَاكَ إِيَّاهُ مِنْ زَيْدٍ. وَعَنْ أَبْلَغَ
لِظُهُورِ الْإِنْتِقَالِ مَعَهُ، وَلَا يَظْهَرُ مَعَ مِنْ. وَكَانَتْهُمْ لَمَّا جَاوَزْتَ تَوْبَتَهُمْ عَنْهُمْ إِلَى اللَّهِ،
اْتَصَفَ هُوَ تَعَالَى بِالتَّوْبَةِ عَلَيْهِمْ.»

ويضيف الطاهر ابن عاشور ملحظاً لطيفاً كعادته، قائلاً في آية سورة
المورى: «فَعَلْ (قَبْلَ) يَتَعَدَّى بِـ (مِنْ) الْإِبْتِدَائِيَّةِ تَارَةً كَمَا فِي قَوْلِهِ: وَمَا مَنَعُهُمْ أَنْ
تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ [التوبة: ٥٤] وَقَوْلِهِ: فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلءُ الْأَرْضِ ذَهَباً [آل
عمران: ٩١] ، فَيُفِيدُ مَعْنَى الْأَخْذِ لِلشَّيْءِ الْمَقْبُولِ صَانِراً مِنَ الْمَأْخُودِ مِنْهُ، وَيَعْدَى
بِـ (عَنْ) فَيُفِيدُ مَعْنَى مُجَاوِزَةِ الشَّيْءِ الْمَقْبُولِ أَوْ انْفِصَالَهُ عَنْ مُعْطِيهِ وَبِإِذْلِهِ.
وَهُوَ أَشَدُّ مُبَالِغَةً فِي مَعْنَى الْفَعْلِ مِنْ تَعْدِيَّتِهِ بِحَرْفِ (مِنْ) لِأَنَّ فِيهِ كِنَايَةً عَنْ
اِخْتِلَاسِ الشَّيْءِ الْمَبْنُودِ عِنْدَ الْمَبْنُودِ إِلَيْهِ بِحَيْثُ لَا يَرُدُّ عَلَى بِإِذْلِهِ.
فَحَصَلَتْ فِي جُمْلَةٍ وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ أَرْبَعُ مُبَالِغَاتٍ:
بِنَاءُ الْجُمْلَةِ عَلَى الْأَسْمِيَّةِ وَعَلَى الْمُوصُولِيَّةِ وَعَلَى الْمُضَارِعِيَّةِ، وَعَلَى تَعْدِيَّةِ فَعْلٍ
الصَّلَةِ بِـ (عَنْ) دُونَ (مِنْ). (١)

وبين الخطابي تفريق الحسن البصري بين قول الله (عن صلاتهم ساهون) وقولنا
(في صلاتهم ساهون) يقول: «ومما يدخل في هذا الباب ما حدثني محمد بن

(١) تدارس له محمد الأمين الخضري رحمه الله تعالى أدباً أقيمت فيها «عن» مقام «من» ، وأيات أقيم فيها
«من» مقام «عن» وأين موثقاً عن المقضي لهذا التنازع والتملؤ.
راجع في كتابه «من أسرار حروف الجر في الذكر الحكيم» نشر مكتبة وهبة القاهرة .

سعدويه قال: حدثني محمد بن عبد الله بن الجنيّد قال: حدثني محمد بن النضر بن مساور قال: حدثنا جعفر بن سليمان عن مالك بن دينار قال: جمعنا الحسن لعرض المصاحف أنا وأبا العالية الرياحي ونصر بن عاصم الليثي وعاصم الجحدري؛ فقال رجل يا أبا العالية قول الله في كتابه: {قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ} ما هذا السهو؟ قال الذي لا يدري عن كم ينصرف؛ عن شفع أو عن وتر.

فقال الحسن: مه يا أبا العالية، ليس هذا، بل الذين سهوا عن ميقاتهم حتى نفوتهم. قال الحسن: ألا ترى قوله عز وجل: (عن صلاتهم) وحدثنا أبو رجاء الغنوي حدثنا محمد بن الجهم السجزي حدثنا الهيثم بن خالد المنقري عن أبي عكرمة، عن جعفر بن سليمان عن مالك بن دينار نحوه.

«

ما هدى إليه الحسن سبقه إليه سيدنا سعد ابن أبي وقاص - رضي الله عنه - حين سأل ابنه ابنه مصعب فأجابه بما يوافق كلام الحسن: قال مجاهد بن جبر (ت: ١٠٤هـ) في تأويل الآية بسنده «عن عاصم بن أبي النجود، عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص، في قوله: {الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ} [الماعون: ٥] قال: "سألت أبي، فقلت: أهو حديث أحبنا يحدث نفسه في صلاته، فقال: لا، كلنا يحدث نفسه في صلاته، ولكن السهو عنها: تركها وقتها"»

ولك أن تتبصر العلاقة بين هذه الآية وما بعدها: أيكون السهو عن الصلاة مفضيا إلى المراءاة، ومنع الماعون، أم هما المفضيان إلى الغفلة عنها؟ الذي هو أقرب أن السهو عنها هو المفضي إلى المراءاة، وفي هذا تهديد لمن يسهو عنها أنه سينتهي به الأمر إلى أن يكون مرانئا، ومانعا الماعون.

ويعقب الخطابي مبينا ما حمل أبا العالية أن يفسر السهو عن الصلاة بالسهو فيها، بعد تفريقه بين الحرفين «عن» و«في». يقول: «قلت: وإنما أتى أبو العالية في هذا حديث لم يفرق بين حرف عن وفي، فتنبه له الحسن فقال: ألا ترى قوله: {عن صلاتهم} يؤيد أن السهو الذي هو الغلط في العدد إنما هو يعرض في الصلاة

بعد ملابستها ، فلو كان هو المراد لقيل: في صلاتهم ساهون فلما قال عن صلاتهم دل على أن المراد به الذهاب عن الوقت. »

ثم يستحضر نظيراً لهذا غفلة ابن قتيبة (٢٧٦هـ) في كتابه « غريب القرآن » في تأويله آية سورة « الزخرف »: وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُفَيْضُ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ (الزخرف: ٣٦) فلم ينتبه إلى التفرقة بين حرفين (إلى) و (عن) . يقول الخطابي : « ونظير هذا ما قاله القُتَيْبِيُّ في قوله تعالى: (وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُفَيْضُ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ) (الزخرف: ٣٦) زعم أنه من قوله: عشوت إلى النار أعشو إذا نظرت إليها. فغلطوه في ذلك وقالوا: إنما معنى قوله: من يعرض عن ذكر الرحمن، ولم يفرق بين عشوت إلى الشيء وعشوت عنه» (بيان إعجاز القرآن ص ٣٢-٣٣)

ويعلق الخطابي بأن « هذا الباب عظيم الخطر وكثيراً ما يعرض فيه الغلط وقديماً عني به العربي الصريح - فلم يحسن ترتيبه وتنزيله » أي لم يخلص ابن قتيبة ترتيبه وتنزيله.

وإذا ما كان هذا حال ابن قتيبة، في النظر الفروق بين «حروف المعاني» في مواقعها ودلالاتها فمن دونه أشد غفلة. مما يوجب علينا الحذر والمفاتنة ، والمراجعة، لما لنظم الكلام وسياقه من أثر بالغ في تحرير دلالات حروف المعاني

[تفريق سيدنا رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ - بين «عَنَقِ النِّسْمَةِ» و«فَكَ الرِّقْبَةِ»]

من البين أن « النِّسْمَةَ » أشمل من « الرِّقْبَةِ » وإن كانت يراد بها مجازاً الكل، لأنَّ القَنَ إنما يحبس بقلادة في رقبته، فإذا فك من رقبته فقد فك جميعه منها. وفي «فَكَ رِقْبَةٍ» تصوير حسيٍّ للتحرر من العبودية ، بينما في «عَنَقِ نِسْمَةٍ» ما يزال المعنى غير محسوس.

يقول الخطابي: « حدثني عبد العزيز بن محمد المسكني قال: حدثني إسحاق بن إبراهيم قال حدثني سويد حدثنا ابن المبارك عن عيسى بن عبد الرحمن بن عوسجة

عن البراء بن عازب - رضي الله عنه - أن أعرابياً جاء النبي صلى الله عليه وسلم فقال: علمني عملاً يدخلني الجنة فقال: اعتق النسيئة وفك الرقبة قال: أوليس واحداً؟ قال: لا ، اعتق النسيئة أن تنفرد بعقها وفك الرقبة أن تعين في ثمنها. فتأمل كيف رتب الكلامين واقتضى من كل واحد منهما أخص البياتين فيما وضع له من المعنى وضمنه من المراد.» (بيان إعجاز القرآن ص/ ٣٣)

الحديث رواه الحاكم في المستدرک. (رقم: ٢٨٦١) والبيهقي في السنن ، والدرقطني في سننه .

الأعرابي التفت إلى ما بين «عتق النسيئة» و«فك الرقبة» من اجتماع في بعض المعنى ولم يلتفت إلى ما بينهما من افتراق في المنطوق يهدي إلى تباین الجملتين مدلولاً ، فالشأن في التباين بين منطوق جملتين أن يكون آية على أن ما وراء ذلك التباين في المنطوق تبياناً في المدلول، وإلا كان التباين في المنطوق عبثاً، والاصل المنهجي إذا ما تلقينا بيان النبوة أن نظن به ما يليق به.

روى ابن ماجه في سننه ، وأحمد في مسنده بسنديهما عن غلى بن أبى طالب - رضي الله عنه - قال : « إذا خدثتكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم - بخديث فظنوا به الذى هو أهله وأهله وأتقاه . »

قوله: « فظنوا به » الظن هنا بمعنى " اليقين " كما في قوله تعالى: (وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ (٤٥) الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) [البقرة]

لفت النبي - صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم - إلى ما بين الفعلين من تميز: وبدأ بما هو الأعلى، وختم بما هو الأدنى ، حفزاً للمقتدر إلى الأسفى من جهة، وتوسعة على الناس من أخرى ، فليس كل واحد بمقتدر على أن يختص بعق رقبة، لكنه يقتدر على أن يسهم في عتقها مع آخرين، ولو بقليل، فلا يحقرن أحد مساهمته وإن كانت بنزير ، وفي هذا دعوة إلى التكافل ، وإلى السعى إلى إخراج الناس من ذل العبودية لغير الله تعالى إلى عز العبودية لله تعالى.

[المسألة الزنبورية]

و يعرضُ الخطابي لما كان من مناظرة بين علمين من أعلام النحاة كلُّ رأس مدرسة لها منهاجها ورؤيتها في خدمة العربية المفضية إلى خدمة فقه بيان الوحي وفهمه : مدرسة البصرة، ومدرسة الكوفة ، فتتوَعهما منهاجًا ورؤية ليس من قبيل المكايمة السياسية ، وما إلى ذلك الذي يهرف من لا يعرف أخلاق أهل العلم . كيف وأحد طرفي المناظرة (الكسائي) من علماء القراءات القرآنية: من أهل القرآن : أهل الله وخاصته!!!

جرت مناظرات عديدة بين أعيان العلماء في فنون عدة، ومنها علم النحو، وكانت أشهر مناظرة المناظرة التي قامت بين سيبويه والكسائي . وهي ما يعرف في أوساط أهل العلم وطلابه بالمسألة الزنبورية. يوردها الخطابي هنا بسنده على نحو غير الذي هو متداول في أسفار أهل العلم بنحو العربية . يوردها على نحو يبين عن انتصار رؤية سيبويه، واندحار رؤية الكسائي ، يقول:

« حدثني عبد الله بن أسباط عن شيوخه قال :جمع "هارون الرشيد" "سيبويه" و"الكسائي" فالتقى "سيبويه" على "الكسائي" مسألة ، فقال: « هل يجوز قول القائل: كاذ الزنبور يكون العقرب فكأنه إياها أو كأنها إياه؟ » فجوزه الكسائي على معنى كأنه هي أو كأنها هو . وأباه سيبويه ، فأحضر الرشيد جماعة من الأعراب الفصحاء كانوا مقيمين بالباب ، وسألهم عنها بحضرتيها ، فصوبوا قول سيبويه ، ولم يجوزوا ما قاله الكسائي . قيل : وذلك أن حرف (إيا) إنما يستعمل في موضع النصب ، وهي هنا في موضع رفع فلم يجز .

ومثل هذا كثير واستقصاه يطول » (بيان إعجاز القرآن: ص ٣٤) رواية الخطابي كما ترى تصرّح بأن سيبويه هو الذي ألقى على الكسائي السؤال، وتصرّح بأن الأعراب أينوا مذهب سيبويه وأن مذهب سيبويه هو المسترضى. وهذا على غير ما هو متداول في أسفار غير قليل من أهل العلم. فما روي فيها مصرّح بأن المُلقي السؤال هو الكسائي ، وأن الأعراب قد ناصرُوا مذهب

الكسائي، وأن سيوييه قد غمه ذلك، فغادر مغموماً ، مما كان سبباً في وفاته بعد حين . (١)

والظنُّ عندي أنه إنَّ صحَّ أنه مات بعدها إنما كان من إحسابه أن من استشهدوا ليحكموا لم يكونوا أحوط وأحكم، فالرفع والنصب وجهان ، والرفع أسير، ولو قيل هما وجهان ، وأحدهما أسير، لكان أصدق ، وأنفع لما فيه من اتساع، ولما فيه من تنوع المعنى.

الذي هو أليق عندي أن قوله «فإذا هو هي» أقرب، لأن السياق لبيان الخطأ في ظن أن العقرب أشد لسعاً من الزنبور، فتبين له أنهما سواء ، ولم يكن القصد إلى بيان أن العقرب كالزنبور فهو ليس رذاً على دعوى أن الزنبور أشد لسعاً : مناط المراجعة : أيعادل لسع الزنبور لسع العقرب، وليس بيان أن لسع الزنبور أقوى من لسع العقرب ، فما كان ذلك كان الأمل عليه فإذا هو هي . أي متساويان .

وفي إيراد الخبر جملة إسمية (فإذا هو هي) أعلى من إيراد جملة فعلية على معن النصب: «فإذا هو أياها» فالنصب مقتضى فعلاً، مما يجعل الخبر جملة

(١) راجع إن شئت: مجالس العلماء . تأليف الزجاجي: عبد الرحمن بن إسحاق البغدادي (ت: ٣٢٧هـ) تحقيق: عبد السلام محمد هارون ، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، دار الرفاعي بالرياض (ط: ٢) ١٤٠٣ هـ ص: ٩

صُفَّات النحويين واللغويين (سلسلة ذخائر العرب ٥٠) المؤلف: محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذهب الزبيدي الأندلسي الإشبيلي، أبو بكر (المتوفى: ٣٧٩هـ) المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم . الطبعة: الثانية . الناشر: دار المعارف . ص: ٦٨

الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين . المؤلف: عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (ت: ٥٧٧هـ) الناشر: المكتبة العصرية (ط: ١) ١٤٢٤ هـ ج: ٢ ص: ٥٧٦

نفع العُزْب من غصن الأندلس الرطيب . تأليف: أحمد بن المقرئ التلمساني ، تحقيق: إحسان عباس ، الناشر : دار صادر - بيروت . ج: ٤ ص ٧٩ - ٨٤

مغنى اللبيب عن كتب الأعراب . ابن هشام الأنصاري: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف، (ت: ٧٦١ هـ) المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد ، الناشر: منشورات مكتبة الصادق للطبوعات ، ج: ٢ ص: ٨٨

نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة . الشيخ محمد الصنطاوي ، نشر دار المعارف . (ط: ٢) ص: ٥٢

فعلية، بينا الرفع يقتضي أن يكون الخبر جملة اسمية: «فإذا هو هي متساويان
». فالرفع أقوى تأكيداً، وقوة التوكيد هو ما يقتضيه رفع الظن .

لهذا كان مذهب سيبويه عندي هو الأليق بلاغةً أما نحواً فهما: "الرفع والنصب"
سانغان عربية. ولسنا في القول بالجواز والمنع ، بل في أيهما أعلى وأليق .

رواية الخطابي المناظرة لعلها رواية البصريين المنتصرة لشيخهم سيبويه
الخطابي إذ يورد المسألة هنا إنما يرمي إلى اتساع مذاهب العرب في الإبانة
، وأن كبار أهل العلم قد تخفى عليهم بعضها .

وهو يعلق مبيناً عن مذهب بعض أهل العلم في الخشية من التصدي لتفسير
القرآن مهابة أن يذهبوا مذهباً غيره الأليق . يقول:

«ومن هاهنا تهيب كثير من السلف تفسير القرآن ، وتركوا القول فيه حذراً أن
يزلوا ، فيذهبوا عن المراد ، وإن كانوا علماء باللسان ، فقهاء في الدين؛ فكان
الأصمعي - وهو إمام أهل اللغة - لا يفسر شيئاً من غريب القرآن. »

وظنني أنه لا يدعو إلى هذا المذهب : الرغبة عن تفسير القرآن مخافة أن يذهب
عن المراد، بل هو إلى التحفيز إلى استفراغ الجهد، وألا يسارع المرء إلى القول
فيه إلا من بعد أن يتصلع من العلم، وفقهه، فلا يقول إلا عن علم، ولا يسارع إلى
القول ما كان في قومه من يرى أنه هو الأليق أن يتكلم، كيما لا يحمل ما هو في
غنية عن حمله، فأجراً للناس على الناس أجروهم على الفتوى ، وإذا رأيت فتى
يسارع إلى القول، وفي المجلس من هو أسن منه في طلب العلم وفقهه
وفهمه، وتبيينه وتقريبه، فاعلم أنَّهُ إنما أوتي من قبل نفسه، فلا تسارع إلى أن
تتكلم في القوم غير مضطراً، وليكن الأحب إليك أن تسمع وتعلم من أن تتكلم
إن البائع (المتكلم) في سوق الكلام خاسرٌ.

وفي تورع بعض أهل العلم من تفسير كلمٍ وهي في سياق بيا القرآن ، بينا هو
يقسرها وهي في بيان بشري إيماء إلى أن الكلمة في السياق القرآني إنما تحمل
معنى أليق بسياق مرودها هذا المعنى فيه من جلال الألوهية وجمال الربوبية
، فهو يخشى ألا يحسن استبصار هذا الجلال والجمال، فلا يكون تفسيره لمعناها

مستوفياً شيئاً من هذا الجلال والجمال، فلا يكون ما فسر بها به ، وهي في سياقها القرني بما هو معناه، فينقول على الله تعالى.

وهذا يهدي إلى إدراكهم أثر السياق في معنى الكلم والكلام. وأن معاني الكلم إنما تستمد من عدة روافد . من تلك الروافد :

الوضع اللغوي للكلمة، ومادتها، وصيغتها،

ومن سياق الإبلنة، وسياق التلقي

ومن السياقات السابقة التي تدولت فيها، فما من سياق استعملت فيه إلا كانت حاملة منه شيئاً تضمنه معناها، إلا إذا كان في السياق المقالي والمقامي قرينة تجرد هذه الكلمة في هذا السياق من استصحاب المعاني التي استعملت فيها .

ولذا تراه يفسرها في سياق الاستعمال خارج القرآن .

والخطابي يبين أنهم إنما تجاوزوا عن المعارضة من عظيم إجلالهم العلم وثقل أمانته :

« ومن هاهنا تهيب كثير من السلف تفسير القرآن ، وتركوا القول فيه حذراً أن يزلوا ، فيذهبوا عن المراد ، وإن كانوا علماء باللسان ، فقهاء في الدين »

تأمل مقالته هذه وحالي وحالك مع القول في القرآن

نحن نتهيب القول في الشعر أكثر من أن نتهيب القول في القرآن ؛ لأننا في القرآن نجد من تكلم قبل ، فلا نصنع سوى نقل ما قالوا في زمان الوقوف على مقالة السابق من اليسر بـمكان مما يجعل مجرد نقل كلامهم، وحمله إلى الآخر عملاً خلاء مما يُحمد .

يوم كان مجرد حفظ مقالات العلماء وحملها إلى الآخر عملاً جليلاً لقلة وسائل الحفظ والنقل كما تراه من شأن الجلال السيوطي(ت: ٩١١هـ) في غير قليل من كتبه ، أما الآن فلا قيمة لمجرد أن تحفظ كتب السنة الستة كلها عن ظهر قلب ، دون أن تضيف إلى الحفظ والنقل شيئاً، لأن هذا الذي أنفقت عمرك في تحصيله، يعني عنه أمر لا يستغرق جهداً ولا زمناً، وهو أوثق من حفظك وحملك. فلا تجعلن همك كله الحفظ والنقل والاجترار.

يَقُولُ الْخَطَّابِيُّ : « كَانَ الْأَصْمَعِيُّ - وَهُوَ إِمَامُ أَهْلِ اللُّغَةِ - لَا يَفْسِرُ شَيْئًا مِنْ غَرِيبِ الْقُرْآنِ . وَحَكِيَ عَنْهُ أَنَّهُ سَنَلَ عَنْ قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ : { قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا } فَسَكَتَ وَقَالَ : هَذَا فِي الْقُرْآنِ ، ثُمَّ ذَكَرَ قَوْلًا لِبَعْضِ الْعَرَبِ فِي جَارِيَةِ لِقَوْمٍ أَرَادُوا بَيْعَهَا : أَتَبِيعُونَهَا وَهِيَ لَكُمْ شَغَافٌ ؟ . وَلَمْ يَزِدْ عَلَى ذَلِكَ ، أَوْ نَحْوَ هَذَا الْكَلَامِ . »

صَنَعَ الْأَصْمَعِيُّ هَادٍ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ مَعَ التَّهْيِيبِ وَالْإِجْلَالِ لِشَأْنِ الْقُرْآنِ هُوَ أَنَّ مَا تَرَاهُ فِي اسْتِعْمَالِ الْعَرَبِ لِلْكَلِمَةِ فِي سِيَاقٍ يُمْكِنُ أَنْ يَأْتِيكَ مِنْهُ مَا يَكْفِيكَ ، فَإِذَا رَأَيْتَ فِي الْقُرْآنِ كَلِمَةً فِي لِسَانِ الْعَرَبِ ، فَاسْتَحْضَرَهَا وَهِيَ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ ، فَمَا يُمْكِنُكَ أَنْ تَفْهَمَهُ فِي ضَوْءِ اسْتِعْمَالِ الْعَرَبِ يَكْفِيكَ بِمَا فِيهِ مِنَ الْمَعْنَى الْجُمْهُورِيَّةِ . فَإِنْ أَرَدْتَ الْغَنَاءَ فَذَلِكَ لَهُ اسْتِحْقَاقَاتٌ لَيْسَ كُلُّ بَاهِلٍ لَأَنْ يَكُونَ قِيمًا بِهَا . فَلَا تَوَرِّدَنَّ نَفْسَكَ مَوْرَدًا تَذَلُّهَا فِيهِ ، فَقَدْ نَهَى سَيِّدُنَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ - عَنْ أَنْ يَذُلَّ الْمَرْءُ نَفْسَهُ .

رَوَى التِّرْمِذِيُّ فِي كِتَابِ « الْفِتَنِ » بِسَنَدِهِ عَنْ خُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - « لَا يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَذُلَّ نَفْسَهُ » . قَالُوا وَكَيْفَ يَذُلُّ نَفْسَهُ . قَالَ « يَتَعَرَّضُ مِنَ الْبَلَاءِ لِمَا لَا يُطِيقُ » . قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ .

الْمَرْءُ غَيْرُ مَلِيكَ لِمُسْتَحْقَاقَاتِ تَلْقَى الْمَعَانِيَ الْإِحْسَانِيَّةَ لَا يَحْسُنُ بِهِ أَنْ يَعْضُرَ نَفْسَهُ لِمُتَلَقِّيهَا ، عَلَيْهِ أَوْلَا أَنْ يَتَاهَلَ لِنُكْلِ كَيْمَا لَا يَذُلَّ نَفْسَهُ .

وَيَذْهَبُ الْخَطَّابِيُّ إِلَى أَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْعُرْفَانُ بِمَعَانِي كَلِمِ الْقُرْآنِ فِي سِيَاقَاتِهَا بِحَتَّاجٍ إِلَى الْعُرْفَانِ بِمَنَاجِجِ الْعَرَبِ فِي الْإِعْرَابِ عَنِ الْمَعَانِي « حَثَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى تَعَلُّمِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ وَطَلَبِ مَعَانِي الْغَرِيبِ مِنْهُ . نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّفَّارُ قَالَ : حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ وَهَبٍ الثَّقَفِيُّ ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سَهْلِ الْعَسْكَرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي زَائِدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدٍ الْمَقْبَرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ

أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أعربوا القرآن وأتمسوا غرائبه «(١)

ليس الإعراب هنا ما يعرفه صغار طلاب العلم من بيان مواقع الكلم في الجملة ، بل إعرابه بيان معانيه التي تليق بأنه كلام الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وذلك من خلال البصر بمادة كلمه وصيغها ومواقعها في بنية الجملة، ومن خلال سياق القول السباق واللاحق ، والسياق المنيد للسورة. وقوله (غرائبه) ليس المراد الكلم الغرائب ، بل غرائب معانيه، وهي المعاني الإحصائية التي هي غير متداولة في الدماء، بل هي المتداولة بين أهل العلم بالقرآن وبلسان العربية، وفي هذا دعوة إلى تدبر القرآن وفق أصول التدبر وضوابطه.

ثم يبين الخطابي أن كفار مكة أولاً والعالمين أجمعين تالياً « إنما كاعوا وجبنوا عن معارضة القرآن لما قد كان ينودهم ويتصعدهم منه ، وقد كانوا بطباعهم يتبينون مواضع تلك الأمور ويعرفون ما يلزمهم من شروطها ومن العهدة فيها ، ويعلمون أنهم لا يبلغون شأوها ، فتركوا المعارضة لعجزهم ، وأقبلوا على المحاربة لجهلهم ، فكان حظهم مما فروا إليه حظهم مما فرعوا منه { فَعُلِّبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ } [الأعراف: ١١٩] والحمد لله رب العالمين. »

وهذه شهادة لهم أنهم كانوا أهل علم بلسانهم، وما بين أعلى ما أبدعته قرانح اعيان شعرائهم وخطبانهم، وما تحداهم به سيدنا محمد - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ - مما جعلهم لا يُخاطرون بتعريض أنفسهم للمعرة في بيئاتهم، وهي عنده نعل المعرة في أعراضهم، وأنسابهم.

أثاروا تحمل الهزيمة باللسان المتوقعة، على تحمل معرة الهزيمة باللسان لأنها مؤكدة لا ريب فيها. وشرفهم في البيان أعز عليهم من أرواحهم.

(١) الحديث رواه الحاكم في المستدرک بسند من أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أعربوا القرآن وأتمسوا غرائبه» هذا حديث صحيح الإسناد على مذهب جماعة من أئمتنا ولم يخرجاه (٦٤٤)

ومن أهل العلم من قال بضعفه، ومن أهل العلم من رواه موقوفاً

[دعوى أنهم لم يعارضوه وقاوموه باللسان منعاً للمشاعبة]
يعرض الخطابي دعوى المعارضين القول بالإعجاز البلاغي أنهم لم يعارضوا
القرآن لعجز بل لسلوك الطريق الأقصر والأيسر ، والأمن من المشاعبة، وهو
المنازلة بالسنان، فهذه لا سبيل إلى الدعوى فيها.
يقول الخطابي حاكياً دعواهم :

«فإن قيل: إنا إذا تلونا القرآن وتأملناه وجدنا معظم كلامه مبيناً ومؤلفاً من ألفاظ
مبتذلة في خطابات العرب المستعملة في محاوراتهم ، وحظ الغريب المشكل منه
بالإضافة إلى الكثير من واضحه قليل ، وعدد الفقر والغرر من ألفاظه بالقياس
إلى مبادئ ومراسيله عدد يسير ، فكيف يتوهم عليهم العجز عن معارضته
والإتيان بمثله ، وهم عرب فصحاء مقدرين على التصرف في أودية الكلام ،
عارفون بنظومه : قصيده وزجزه وسجعه ، وسائر فنونه
فلو كانوا أرادوه وقنعوا عن شفاء الأنفس به لسهل ذلك عليهم ، وإنما عاقهم
عن ذلك رأي آخر كان أقوى في نفوسهم وأجدى عليهم في مبلغ أرائهم وعقولهم
، وهو مناجزتهم إياه الحرب ومعالجته بالإهلاك استراحة إلى الخلاص منه
، وكراهة لمطاولته على القول ومعارضته بالكلام الذي يقتضي الجواب ،
فيتمادى بهم الزمان للنظر فيه والانتقاد له ، فتكثر الدعاوى ، ويخفى موضع
الفضل بين الكلامين ، فمالوا إلى هذا الرأي قصداً إلى اجتياحه واستنصاليه ، إذ
كانوا فيما يروونه مستظهرين عليه مستعلين بالقدرة فوقه.» (بيان إعجاز
القرآن: ٣٥)

تلك الدعوى لا تخرج إلا من عقل يحسب جهالة أنا ندعي أن مناط إعجاز
القرآن هو معجمه اللفظي ، فنظروا في هذا المعجم، فأوا كلمه ممّا هو متداول
فيهم، ولم يأت بكلم ينذر تداولها في جمهورهم، مما يعني أن الأمر ليس
عليهم، لو شاوروا أن يعارضوا.
هذه الدعوى تنم عن ضلالة في تعيين مناط الإعجاز.

وهذا يدل على أنهم إذا ما كانوا عاجزين عن تحرير مناط الإعجاز ، فكيف لهم أن يتكلموا في الإعجاز، وأن يزعموا أن ما هو معجز عند مدعيه أمره سهل إلا أن فيه آفة إن سلك إليه :آفة المشاغبة واستطالة المقولة ،والحيف في الحكومة. أو عدم الرضا بها، وإن كانت حقاً.

وهنا يعمد الخطابي إلى نقض هذه الدعوى المتهافنة. يقول: « إنا قدمنا من بيان أوصاف بلاغة القرآن ونكرنا من شرائطها ما أسقطنا به عن أنفسنا هذا السؤال.

وزعمنا أنها أمور لا تجتمع لأحد من البشر ولا يجوز أن تأتي عليها قدرته ، وإن كان أفصح الناس وأعرفهم بطرق الكلام وأساليب فنون البيان / وذكرنا العلة في ذلك ، وبيننا المعنى فيه ، ولم نقصر فيما اعتمدناه من البلاغة لإعجاز القرآن على مفرد الألفاظ التي منها يتركب الكلام دون ما يتضمنه من ودانعه التي هي معانيه ، وملابسه التي هي نظوم تأليفه.

وقد قل بعض العلماء في الأسماء اللغوية وهي نوع واحد من الأنواع الثلاثة التي شرطنا أنه لا يجوز أن يحيط بها كلها إلا نبي؛ وقد كان عمر ابن الخطاب رضي الله عنه - وهو من الفصاحة في ذروة السنام والغارب - يقرأ قوله عز وجل: {وفالكة وأبأ} فلا يعرفه فيراجع نفسه ويقول: ما الأب؟ ثم يقول: إن هذا تكلف منك يا ابن الخطاب. وكان ابن عباس رحمه الله - وهو ترجمان القرآن ووارث علمه - يقول: لا أعرف حناناً ولا غسليين ولا الرقيم. هل في اللغة التفت في شيء من كلام العرب؟ وإنما أخنوه عن أهل التفسير على ما عقوله من مراد الخطاب. » (بيان إعجاز القرآن:ص:٣٥)

أبان الخطابي أن مناط الإعجاز ليس في كلمة وحدها بل في الثلاثة المكونة لبيانه المعجز الألفاظ التي لا يحيط بالعلم بمنطزقها،ومدلولها الوضعي،ومدلولها السياقي المتنوع بتنوع السياق ،والموضوعه كل كلمة منها في موضعها الذي لا يمكن أن يستبدل بها كلمة أخرى،وإن أجمع العالمون أنها قريبة جداً منها، فإما أن يترتب عندئذ الاستبدال فساد أصل المعنى، فيكون منبوذا عقلاً،أو يترتب عليه ذهاب رونق البلاغة،وذلك منبوذ ذوقاً كما كان الأول منبوذا عقلاً، فليس

من فرق لدى العقل البلاغي العربي بين ما يرفضه العقل، لفساد المعنى، وما ينبذه الذوق الصحيح الصريح لذهاب رونق البلاغة.

مناط الإعجاز ثلاثة الألفاظ والمعنى والنظم والثلاثة لا طاقة لأحد من العالمين أن يحيط بأي منها علماً فضلاً عن أن يحيط بها صواب استعمال .

ويستأنس بمقالة الشافعي في الرسالة هو عالم تؤخذ منه اللغة، ويستشهد ببيانه، فلا يحتاج بيانه إلى شاهد من غيره، : « ولسان العرب: أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه. »

ويبين أن من صحابة سيدنا رسول الله - صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم - من لم يكن عالماً ببعض الكلم في القرآن، ومن أنها ليس من معجم الكلم لدى قريش «ان عمر ابن الخطاب رضي الله عنه - وهو من الفصاحة في نزوة المنام والغارب - يقرأ قوله عز وجل: {وفاكهة وأب} فلا يعرفه فيراجع نفسه ويقول: ما الأب؟ ثم يقول: إن هذا تكلف منك يا ابن الخطاب. وكان ابن عباس رحمه الله - وهو ترجمان القرآن ووارث علمه - يقول: لا أعرف حناناً ولا غسيلين ولا الرقيم. هل في اللغة التفث في شيء من كلام العرب؟ » فإذا كان أمثال أولئك لا يحيط بكلم العربية معنى، فكيف يطيق ذلك من دونهم من العالمين ؟

موقع المعاني من تحقيق مقومات الإعجاز

من بعد أن فصل الخطاب في القول في شأن الألفاظ التي تحمل المعاني إلى الأفئدة، نظر في شأن هذه الألفاظ المحمولة، والتي كانت تلك الألفاظ على جلالها وجمالها وكمالها حـ خادمة لها، ومعبرة عن دقائقها ولطائفها ، فيقول عبارة بالغة الوجازة :

« فأما المعاني التي تحملها الألفاظ فالأمر في معانيها أشد لأنها نتائج العقول وولاند الأفهام وبنات الأفكار. » (بيان أعجاز القرآن: ٣٦)

يهديك إلى أنه إذا ماكن الذي رأيت قبلُ هو شأن الالفاظ الحملة الخادمة، ورأيت عجز العرب خاصة، والعالمين عامة في العجز عن الإحاطة بكلم العربية مادة وعنى ومساقات استعمال فإنه ضرورة أن يكون شأن المحمول والمخدوم أجل وأعظم، وأشد على من شاء الإحاطة بنزير منها، لاغن كان من شأن الالفاظ أن يتحقق فيها بعض الضبط، فإن المعاني لا سبيل لأحد أن يحيط بها ليس هذا في شأن القرآن فحسب بل في شأن كل بيان بليغ تجد الأمر في معاناتها أشد لأنها نتائج العقول، وولائد الأفهام، وبنات الأفكار، وما كان هذا سبيله، فليس إلى الإحاطة به سبيل.

امتقى الخطابي بهذا في الحديث عن المعاني، وكأنه يشير بهذا إلى صعوبة الاسترسال في الكلام في شأن المعاني فكيف الاسترسال فيها وفي الإحاطة بها؟ وهذا النهج تراه قائماً في صنيع عبد القاهر في «دلائل الإعجاز» بسط القول في شأن صورة المعنى، فلما جاء إلى القول في المعنى أوجز العبارة، فإنه يقول لك: إذا اتسعت الرؤية ضاقت العبارة. يقول: «في تحقيق القول على "البلاغة" و "الفصاحة"، و "البيان" و "البراعة"، وكل ما شاكر ذلك، مما يُعبر به عن فضل بعض القائلين على بعض، من حيث نطقوا وتكلموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وواموا أن يُعلّموهم ما في نفوسهم؛ ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم.

أول قضية "اللفظ" عند المعتزلة وبيان فسادها:

٣٥ - ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجراها، مما يُفرد فيه اللفظ بالنعبة والصفة، وينسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى (١) غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتامها فيما له كانت دلالة، ثم تبرجها في

(١) قوله: «مما يُفرد فيه اللفظ بالنعبة والصفة، وينسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى» أي عند من يرى معالم البلاغة في الصورة ولا يعتد بمعناها: «المعنى» فينسبون الفضيلة إلى المشهد والمجلى، لا إلى المعدن.

ولا يخفى على من أن عبد القاهر على أن المعنى هو مناط الصنعة المحققة للبيان بلاغته، وأن النظم الذي هو عمود الأمر إنما يكون في المعاني، والصورة إنما تجري على حذو المعنى. فتنبصر الصورة منخلنا إلى أن نُميز معالم البلاغة وملامحها قائمة في المعنى.

صورة هي أبهى وأزین وأنقى وأعجب وأحق بأن تستولى على هوى النفس،
وتتال الحظ الأوفر من میل القلوب، وأولى بأن تطلق لسان الحامد، وتطيل
رغم الحاسد

ولا جهة لاستعمال هذه الخصال غير أن تأتي المعنى من الجهة هي أصح
لتأديته

وتختار له اللفظ الذي هو أخص به، وأكشف عنه وأتم له، وأحرى بأن يكسبه
نبلاً، ويظهر فيه مزية. «

[دلائل الإعجاز. قرأه وعلق عليه محمود شاكر. ص (٤٣) فقرة (٣٤ - ٣٥)

تبصر مقالته في شأن «الألفاظ» كيف بسط القول بسطاً، ومقاله في شأن
«المعاني» كيف أوجزها: «أن تأتي المعنى من الجهة هي أصح لتأديته» هكذا
ثم مضى.

وأعسر شيء على من قان يستبصر معالم بلاغة أي بيان بليغ إنما هو أن
يسعالي استبصار المكنهج في إتيان المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته،
بل إن معرفة هذه الجهة هي من الأمور العسرة. وهذا يستحضر مقالته في
طلیعة كتابه «أسرار البلاغة» وهو يبين لك عن مناط النظر لكشف أسرار
بلغة البين. يقول:

«واعلم أن غرضي في هذا الكلام الذي ابتدأته، والأساس الذي وضعته، أن
أتوصل إلى بيان أمر المعاني كيف تختلف وتتفق، ومن أين تجتمع وتفرق،
وأفصل أجناسها وأنواعها، وأتبع خاصنها ومشاعها، وأبين أحوالها في كرم
منصبها من العقل، وتمكنها في نصابه، وقرب رجمها منه، أو بعدها حين تنسب
عنه، وكونها كالخليف الجاري مجرى النسب، أو الزنيم الملتصق بالقوم لا
يقبلونه، ولا يمتعضون له ولا يذُبُون لونه،» [أسرار البلاغة. قرأه وعلق عليه
محمود شاكر. ص (٢٦) فقرة (٢٢)

ويقول بعد قولاً هو أساس منخجي في صنعة العقل البلاغي العربي متفهماً
، ومستجلياً معالم الخسنى وملاحها في الكرم البيلغ

« وهذا غرض لا يُنال على وجهه، وطليبة لا تُدرك كما ينبغي، إلا بعد مقدمات تُقدم، وأصول تُمهّد، وأشياء هي كالأدوات فيه حقها أن تُجمع، وضروب من القول هي كالمسافات دونه، يجب أن يُسار فيها بالفكر وتُقطّع، وأوّل ذلك وأولاه، وأحقّه بأن يستوفيه النظر وينقّصاه، القول على التشبيه والتمثيل والاستعارة، فإن هذه أصول كبيرة، كأنّ جُلّ محاسن الكلام إن لم نقل: كلّها متفرّعة عنها، وراجعة إليها، وكأنّها أقطاب تدور عليها المعاني في مُتصرّفاتّها، وأقطار تحيط بها من جهاتها، ولا يَفُتَح طالب التحقيق أن يقتصر فيها على أمثلة تُذكر، ونظائر تُعدّ.... إذا حقّق النّظر في الأشياء يجمعها الاسم الأعمّ، وينفرد كل منها بخاصّة، من لم يقف عليها كان قصير الهمة في طلب الحقائق، ضعيف المنة في البحث عن الدقائق، قليل التّوقّي إلى معرفة اللطائف، يرضى بالجمل والظواهر، ويرى أن لا يطيل سفر الخاطر، ولعمري إنّ ذلك أروخ للنفس، وأقلّ للشغل، إلا أنّ من طلب الراحة ما يُعقب تعباً، ومن اختيار ما ثقل معه الكلفة ما يُفضي إلى أشدّ الكلفة، وذلك أن الأمور التي تلتقي عند الجملة وتتباين لدى التفصيل، وتجتمع في جزم ثم يذهب بها التسعّب ويقسمها قبيلاً بعد قبيل، إذا لم تُعرَف حقيقة الحال في تلاقيها حيث التقت، وافتراقها حيث افتترقت، كان قياس من يحكم فيها، إذا توسّط الأمر قياس من أراد الحكم بين رجلين في شرفهما وكرم أصلهما وذهاب عرقهما في الفضل، ليعلم أيّهما أقعد في السؤدد، وأحقّ بالفخر، وأرسخ في أرومة المجد، وهو لا يعرف من نسبتهما أكثر من ولادة الأب الأعلى والجد الأكبر، لجواز أن يكون واحد منهما قرشياً أو تميمياً، فيكون في العجز عن أن يُبرم قضية في معنهما، ويبين فضلاً أو نقصاً في منتماهما في حكم من لا يعلم أكثر من أن كل واحد منهما آدمي، نكر، أو خلق مصوّر. » (السابق/ ص ٢٧ - ٢٩)

فقرة (٢٣)

جعل أسرار البلاغة مكنوزة في المعنى، فهو معدنها، والصورة مشهدها، ومجلاها. وحلّ البصر بما انتفتت فيه المعاني ثم ما تميز به بعضها عن بعضها هو أساس نظر العقل البلاغي العربي في البيان البليغ.

هذا يجعلنا نحس أن صنيع الخطابي أوحى لعبد القاهر بذلك الذي رأيت . ومن لقانة عبد القاهر وقوى شخصيته العلمية، ولطف صنعه فيما يأخذه عن أهل العلم من قبله تجعل الشعور بحضور أولئك العلماء السابقين جد لطيف، فلا يكاد يحس بأنفسهم في بيانه إلا من كان متربصاً . وهذا من عبد القاهر مسلك جليل نبيل.

[موقع النظم من تحقيق مقومات الإعجاز]

جعل عبد القاهر مقومات البيان البليغ ثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورابط لهما ناظم

ز سبق النظر في المقوم الأول والثاني، وهذا أوان النظر في المقوم الثالث، وهو الذي بغيره لا يكون للكلام وجود . فهو بمصابة الروح من الجسد. يقول: « وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحدق فيها أكثر لأنها لجام الألفاظ وزمام المعاني وبه تنتظم أجزاء الكلام ، ويلتئم بعضه ببعض فتقوم له صورة في النفس يتشكل بها البيان. » [بيان إعجاز القرآن: ٣٦]

لما كشف لك عن عظيم الحاجة إلى الإحاطة بعظم الكلم، من حيث مادتها، وصيغتها، ومدلولاتها الوضعية، والاستعمالية ومواقفها، وهدى إلى الأحاطة العلمية بهذا لا يكون لحد من العالمين ولو كانوا متظاهرين ، كشف لك عن عظيم تعذر الإحاطة بالمعاني، أبان عن أن الأمر في شأن المقوم الثالث «النظم» شد، غهو يترقى بك من الأدنى إلى الأعلى أبان أن الحاجة إلى الثقافة والحدق في رسوم النظم أكثر مما كان في شأن «الألفاظ» و«المعاني» على الرغم من شدة المر هناك.

وعبارة الثقافة والحدق في رسوم النظم عبارة عالية، لأن الثقافة ليست مجرد عرفان بذات الأشياء بل بها بخصها ومناهج استعمالها وضوابط الاستعمال، والحدق في ذلك كله، وهذا فوق الاستيعاب المعرفي بنوات الأشياء. فكم من عارف بنوات الكلم وما وضعت له، إلا أنه ليس بنس مهارة وخبرة في استعمالها. كما كل عالم لغة أونجوي هو فارس الإبانة بها ، فاستعمالها إنما هو

أمر فوق العلم الأجرد، هو من قبيل الحكمة ، أو من قبيل «الفن» والموهبة الإبداعية.

وهو يرى رسوم النظم لجام الألفاظ، وزمام المعاني. وهذه الرسوم هي التي عبر عنها عبد القاهر بمعاني النحو، وجعل توحيها في ما بين معاني الكلم بحسن الأعراض هي النظم الذي جعل إليه بلاغة البيان.

هذه الرسوم هي الحاكمة في استعمال الكلم، وبناء المعاني، وبها يتحقق انتظام أجزاء الكلام فيكون لها وجود نصي يأخذ بعضه بحجز بعضه، فكأنما أفرغ أفرغاً واحداً ، وبذلك الوجود يكون للكلام صورة في النفس على أساسها يتشكل البيان في اللسان .

ويمنهي الخطابي إلى أنه «إذا كان الأمر في ذلك على ما وصفناه فقد علم أنه ليس المفرد بذرب اللسان وطلاقة كافياً لهذا الشأن ، ولا كل من أوتي حظاً من بديهة وعارضة كان ناهضاً بحمله ومضطرباً بعينه ما لم يجمع إليها سائر الشرائط التي ذكرناها على الوجه الذي حددناه .

وأتى لهم ذلك ومن لهم به؟

و (لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً) [الأسراء: ١٨] « [بيان إعجاز القرآن: ٣٧]

لا يخفى عليك ما بين هذا القول وبين ما يذهب إليه عبد القاهر، كأنهما خرجا من مشكاة فضل الخطابي على عبد القاهر لا يخفى، كما أن فضل عبد القاهر على ما جاء به الخطابي لا يخفى. وهذا شأن العلماء بعضهم لبعض وإن لم يشعروا مندّد « بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ »

[يتبع الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى]